أثر ابن رشد
في فلسفة العصور الوسطى

تأليف
الدكتورة زينب محمود الخضيري
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

إهــداء

« الى روح أبى ورائـــدى الــذى غرس فى الاخــلاص لحب الحكمـــة » ..

« المقـــــدمة »

لم يثر اى فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفى ما اثاره ابن رشد من دوى : فمـا أكثر ما مجد ابن رشـد بعـد وفاته ، وما أكثر ما هوجم، وكفر ابن رشـد رسميا فى حيـاته وبعـد مماته ، فى حيـاته من جانب علماء الـكلام المسلمين وبعـد وفاته من جانب الـكنيسة ورجالهـا • وكانما كان على ابن رشـد ، حامل لواء العقلانيـة فى العصـور الوسطى ، أن يتحمل وحـده كل الهجوم الذى يثيره دائمـا هـذا الاتجاه فى أى عصر يضع العقيـدة الدينيـة فى المرتبـة الأولى ، ويجعل دور العقل فى خدمة تلك العقيـدة والدفاع عنها • ولم يكن ابن رشد ، فى حقيقـة الأمر كمـا بينـا ، ملحدا كما صـوره الـكثيرون ، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائما بالمنطق وتطالب بحقهـا فى اخضـاع كل شىء ، باستثناء بعض العقائد الدينية ، لحكم العقل •

وكان فى استطاعة العصور الوسطى المسيحية أن تتجـاهله تماما ، لولا انه كان اعظم شراح ارسطو ذلك الفيلسـوف الذى اقبلت عليه هـذه العصور اقبالا عظيما على يد مفكريها سواء كانوا علماء لاهوت أم فلاسفة• لقـد فعل ابن رشـد لأرسطو مالم يفعـله المؤلفون المسلمون الا للقرآن ، فبـدا فى معظم الأحيـان وكانه يريد التفكير لحساب ارسطو اكثر مما يريد ان يفكر لحسابه ، مما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة •

وما زال ابن رشـد يحظى باهتمام عظيم الى اليوم سواء فى الشرق او فى الغرب ، بل حظى خلال السنوات الأخيرة باهتمام يفوق ما حظى به اى فيلسوف مسلم آخر • كذلك درس تاثيره فى فلسفة العصـور الوسطى المسيحية واليهودية ابتـداء من منتصـف القـرن المـاضى على أيدى بعض المستشرقين كان فى مقـدمتهم رينـان فى كتابه الشهير عن « ابن رشـد والرشدية » ، ومونك فى كتابه « امشاج من الفلسفة اليهودية والعربيـة »

وعلى اثر هـذين العالمين بدأ كل مؤرخى فلسفة العصور الوسطى ـ وما تزال هـذه الفلسفة تحتـاج لجهد متواصل وهائل حتى تبرز كل حقـائقها وخبـاياها ـ يهتمون بابن رشـد وبأثره فى فلسفة العصور الوسطى وأن لم يفردوا لهـذا الأثر دراسات قائمة بذاتهـا كما فعل رينـان ٠ ولا يعنى هـذا أن رينـان قـد درس هـذا الموضوع الضخم بكل جوانبه ، بل اننا نرى أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة لسلسلة هائلة من الدراسات٠ ولا ننكر أن هـذا العـالم قام بجهد رائع فى كتابه الرائد اذ قام على سبيل المثـال بمسح يكاد يكون شـاملا لجل المخطوطات المتعلقة بالموضـوع ولا يخفى علينـا ما تكبده من مشقة فى سـبيل تحقيق هـذا الغرض ٠ قـدم لنـا رينـان لمحات عـديدة حول الموضـوع فـكانت هذه اللمحات سليمـة حينـا ، خاطئـة احيـانا نتيجة لنـدرة المنشـور والمحقق من المخطوطـات فى هـذا المجـال وقت ذاك ٠ ولعل من ابرز أخطاء رينـان فى رأينا اعتباره المـدرسة الفرنسيسكانية رشـدية النزعة واعتبـارها معقـلا من معـاقل الرشـدية اللاتينيـة فى القرن الثـالث عشر ٠ وكنا نؤمن بهذه الفكرة ونحن ما نزال فى بداية بحثنـا الا انه سرعان ما تبين لنـا ـ بعد أن قطعنا فيـه شـوطا ، وخاصـة بعـد أن درسـنا فلسفـة روجر بيكون وهو من المع الفرنسيسكان ، معتقـدين انه قـد تأثربابن رشد ـ أن العكس هو الصحيح، اذ كانت كل طائفـة الفرنسيسكان متأثرة بالاتجـاه الأفـلاطونى المحـدث وبالأوغسطينية مما جعلها تميل الى ابن سيناء اكثر من ميلها لابن رشد بل مما جعلهـا تحـارب الأرسطية الرشـدية ٠ وابرز رينـان اثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضـل الاكبر فى حفظ التراث الرشدى وفى نقله الى اوروبا المسيحية ٠ والحق ان اليهود تأثروا بابن رشد وان لم يكن هـذا بالصـورة الضخمة التى بدت فى كتاب رينـان ٠ فلم يكن ابن ميمون مثلا ، وهو اعظم علمـاء الـكلام اليهود على الاطـلاق ، فيلسوفا حقيقيـا كما ذهب رينـان بل كان مجرد عالم كلام يسعى الى تفسير الدين تفسيرا عقليـا ، خدمة له ودفاعا عنه ، وهو فى هذا يختلف اختلافا جوهريا عن ابن رشـد الفيلسوف العقـلانى الجرىء الذى جعل رسالتـه تفسير الحقيقـة العقلية الفلسفية التى توصل اليهـا المعلم الأول ٠ ويجدر بنـا هنـا توضيح امر هام الا وهو أن تمسك ابن رشد الشديد بالعقلانيـة لم يحل دون اهتمامه بالدين نظرا لعدة ظروف تاريخية ، فمن جهة كانت سيطرة علماء الـكلام والفقهاء على الحيـاة الفكرية والسياسية قـد بلغت الذروة،

ومن جهة اخرى كان هجوم الغزالى على الفلسفة وعلى الفلاسفة مايزال ماثلا امام الأذهان · من اجل هذا كله وضع ابن رشد ثلاثة مؤلفات توفيقية — هى « فصل المقال » ، و « مناهج الأدلة » ، و « تهافت التهافت » ، — حاول فيها التوفيق بين الفلسفة الأرسطية (وهى الحق العقلى فى نظره) وبين ما جاء فى الدين الاسلامى متأولا هذا الأخير فى حالة تعارضه مع ما جاءت به الفلسفة بما يحقق الوفاق بينهما · ونعود لحديثنا عن المفكرين اليهود الرشديين فنقول ان الوحيد بينهم الذى يحق له حمل لقب فيلسوف هو اسحاق البلاغ بل ولعله الرشدى الوحيد ، من بين رشديى العصور الوسطى سواء كانوا مسيحيين ام يهودا ، الذى التزم الى حد كبير جدا بالأرسطية فى تأويلها الرشدى · وبالرغم من اهميته تلك لم يذكره رينان ، ونرجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به ، كما لم يشر اليه مونك ، الا اشارة سريعة تدل على معرفة سطحية للغاية · لم يتبين رينان اذن الحجم الطبيعى لأثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية ·

وتوالت على اثر دراسة رينان العديد من الدراسات المتخصصة عن الرشديين فجاءت على سبيل المثال دراسة ماندونيه الشهيرة عن « سيجردى برابانت والرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر » وسيجر هو أشهر رشديى القرن الثالث عشر وأخلصهم · ثم جاءت بعد ذلك بربع قرن تقريبا فى آخر الثلث الأول من هذا القرن دراسة فان ستينبرجن عن نفس الفيلسوف لتعدل بعض الأحكام عن هذا الفيلسوف ، ولتنشر مالم ينشره ماندونيه من مؤلفاته · وسمحت هذه الدراسة الثانية للدارسين بتكوين فكرة أكثر اكتمالا وأكثر دقة عن سيجر وعن تطوره الفلسفى ·

وبالرغم من أن هناك مئات الدراسات التى تتناول فلسفة كل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى ، الا أن القليل جدا منها هو الذى يبرز تأثرها بالفلسفة الرشدية ، وان فعل فهو غالبا ما يفعل ذلك بلا موضوعية وبهدف التقليل من شأن هذا الأثر لا تقديره التقدير السليم · ونحن نلتمس لهؤلاء العذر فكل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى من عمد الكنيسة الكاثوليكية وأى مساس لفكرهما من شأنه المساس بفكر هذه الكنيسة ذاته ·

وكان ابن ميمون هو ايضـا موضـوعا لعـديد من الدراسـات ولن ندرت تلك التى تتنـاول رشديته ولعل سبب ذلك هو قيمة ابن ميمون اللاهوتية العظمى التى تجعل البـاحثين يتراجعون عن عقد المقـارنات بينه وبين ابن رشد مما قد يمس هذه المـكانة فى نظرهم ٠

اما اسحاق البـلاغ الرشدى الحقيقى فى راينـا فلم يحظ بالاهتمـام الا اخيرا ، وذلك بفضـل جهود جورج فاجدا وهو من ابرز المعـاصرين المهتمين بتـاريخ الفكر اليهودى الفلسفى ٠ نشر فاجدا الـكتاب الوحيـد الذى حفظـه لنـا التاريخ من مؤلفات هـذا الفيلسوف اليهودى الجرىء (وان ظل فى راينـا احتمـال اكتشاف المزيد من المؤلفـات فى المستقبل قائما) مع دراسة قصـيرة عنه تحت اسم « اسحاق البلاغ رشديا يهوديا ومترجما ومحققا للغزالى) ٠ وقـد اعتمدنا اعتمادا كاملا على نصـوص البـلاغ المنشورة فى هـذا الـكتاب فى مقارنتنا بينه وبين ابن رشد فيما يتعلق بالنظريات الثـلاث التى اخترناها مجالا للمقـارنة ٠ وربما تـكون دراستنا هى الدراسة الأولى باللغـة العربيـة عن هذا الفيلسوف اليهودى الذى يستحق فى راينـا لقب الرشـدى على الحقيقـة ، وذلك لالتزامه بمعظم قضـايا الفلسفة الرشـدية ، وان اضطر فى حالات قليلة الى التراجع عن بعض جزئيـات هـذه الفلسفة ، اذا ما تعارضت صراحـة مع العقيـدة الموسـوية ٠

ولا تخلو حاليـا اية دراسة فى فلسفة العصـور الوسطى من تنـاول للرشدية اللاتينيـة كما لا تخلو معظم هذه الدراسات من تنـاول للرشـدية اليهودية وان بقيت الحاجة فى راينـا الى تنـاول جـديد شـامل للرشدية المسيحية واليهودية ٠ وراينـا ان تتنـاول دراستنا هذه بعض جوانب اثر ابن رشـد على بعض الفـلاسفة المسيحيين واليهود ، اى ان تـكون دراسة تفصـيلية لبعض النظريات الرشـدية ولأثرها فى هؤلاء ٠ اخترنا من فلسفة ابن رشد ثلاث مشاكل هى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومشـكلة العـالم ، ومشكلة النفس العـاقلة ، لندرسها عنـد ابن رشد أولا ولندرس اثرها ثانيـة فى فلسفة العصـور الوسطى ٠ والحق اننـا بدراستنا لهذه المشاكل الثـلاث نـكون قـد درسنا جانبـا كبيرا من فلسفة ابن رشد ، وهو ذات الجـانب الذى كان له اعظم الأثر فيمن تاثروا بالرشدية ونكون بالتالى قـد تنـاولنا جل اثر هـذه الفلسفة فى الفلاسفة الذين وقع عليهم اختيارنا

لندرس اثر ابن رشد فى فلسفتهم · ومن الجدير بالذكر أن أهم ماحدد اختيارنا للمشاكل الثلاث المذكورة انها كانت محور اهتمام كافة فلاسفة المسيحية واليهودية المهتمين بابن رشد سواء كانوا مؤيدين أم معارضين ·

ولقد ركزنا فى هذه الدراسة على الرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر فى باريس وحدها دون غيرها من المدن التى عرفت جامعاتها تلك الفلسفة · وسبب هذا الاختيار هو أن القرن الثالث عشر يمثل بحق ذروة ما وصل اليه الفكر فى العصور الوسطى المسيحية ، وأن باريس كانت فى ذلك الحين هى منارة هذا الفكر ، وما كان يحدث فى جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ، وبالاضافة الى هذا فان القرن الثالث عشر فى باريس يعد أهم مرحلة فى تاريخ الرشدية اللاتينية ، اذ يمثل دخول هذه الفلسفة لأوروبا وبلوغها الذروة ، كما انه يمثل العصر الذى حدثت فيه ما يشبه الصدمة للفكر المسيحى ، تلك الهزة التى ساهمت الى حد كبير فى خلق الفكر المسيحى الفلسفى المنفصل عن الفكر اللاهوتى ·

وحددت عدة اعتبارات اختيارنا لهؤلاء الفلاسفة المتاثرين بابن رشد : فاخترنا القديس البرت الكبير لأنه أول من أراد استيعاب ارسطو فى علم اللاهوت المسيحى ، وبالتالى لابد وأنه تاثر بشارح أرسطو الأعظم وهو بصدد تحقيق هذا الغرض · واخترنا القديس توماس الأكوينى – و « فلسفته » لا تنفصل فى رأينا عن « فلسفة » البرت الكبير فهى مكملة لها حتى انه يطلق على الفلسفتين معا اسم « الفلسفة الألبرتو – توماوية » لأن أثر ابن رشد فى فكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين · وننتهز هذه الفرصة لنقول ان القديس توماس لم يكن فيلسوفا (وان تعصب البعض لهذا الرأى) بل كان عالم لاهوت مخلصا لدينه ، رأى كنوز الأرسطية يقدمها له ابن رشد فاخذ منها ما يخدم دينه ويفسره تفسيرا عقليا وهاجم ما يتعارض مع عقيدته · وموقفه هذا شديد الشبه بموقف ابن ميمون ، وكتابات القديس توماس توحى بادراكه لهذا الشبه· حددت المسيحية حدود فكره اذ حددت له كل الحقائق التى كان عليه أن يثبتها عقليا بواسطة الفلسفة · وبالرغم من اختلاف طبيعة فكر فيلسوف

قرطبة ومتفلسف المسيحية الأعظم ، تسلل العديد من الحلول الفلسفية الرشدية للمشاكل المختلفة الى فكر الأكوينى كما سيتضح فى بحثنا هذا • ويفضل تأثير ابن رشد تجاوزت فلسفة الأكوينى ، كما يؤكد احد علماء العصور الوسطى المسيحيين العظام ــ ونقصد به ماكسيم جورس فى كتابه « ذروة الفكر فى العصور الوسطى » ــ النمط الفكرى السائد وقت ذاك أى ذلك النمط المتمثل فى خلاصات الكسندر دى هالس والقديس بونافنتورا والقديس ألبرت وموسى بن ميمون مثلا ، فحقق بذلك اتجاها تجريبيا ماديا أرسطيا رشديا •

وكان لابد بالطبع من دراسة من يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدى الصميم ونقصد به سيجر دى برابانت ، وقد ركزنا فى تناولنا لأثر ابن رشد فى فلسفته على التطور الذى طرأ على هذه الفلسفة نتيجة لتصاعد الضغط الدينى الهائل فى عصره فحاولنا بيان ما اذا كان هذا التغير الفكرى تغيرا حقيقيا صادقا ، أم كان تغيرا ظاهريا دفعته اليه ظروف الحياة الفكرية التى سيطرت عليها الكنيسة دفعا •

واخترنا كل من موسى بن ميمون واسحاق البلاغ ممثلين للرشدية اليهودية ، فاخترنا الأول لأنه أعظم مفكرى اليهودية ولأن الحديث قد كثر عن رشديته فأردنا تقييمها تقييما دقيقا ، واخترنا الثانى لأنه الرشدى الحق فى العصور الوسطى على الاطلاق •

أما المنهج الذى اعتمدنا عليه فى هذا البحث فهو منهج المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هى خير دليل على صحة الرأى فى اعتقادنا ، كما ان المقارنة هى الوسيلة الوحيدة التى تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة فى مثل هذا النوع من الدراسات •

ولا يمكن لأحد ان ينكر اتفاق الأديان الثلاثة على الحقائق الأساسية: فالله واحد ، عليم بكل شىء ، ويشمل بعنايته الكون الذى خلقه من عدم ، والنفس الانسانية خالدة وثمة ثواب وعقاب فى الحياة الأخرى• أما أرسطو ، فمن المعروف أنه ذهب الى مجموعة أخرى من الحقائق تؤلف نسقا فلسفيا شامخا ، وان اختلفت مع هذه الحقائق الدينية الأساسية • ونتيجة لهذا الاختلاف بين الأديان الثلاثة من جهة ، والمذهب

الأرسطى من جهة اخرى ، كان على المشائين على اختلاف اديانهم التوفيق بين ارسطو وبين العقيدة ، فقدم ابن رشد للانسانية توفيقا عبقريا بين هذا البناء الفلسفى الشامخ وبين الدين الاسلامى ، هو توفيق يصلح فى رأينا للمسلمين كما يصلح للمسيحيين ولليهود على السواء لأن الأديان الثلاثة واحدة فى جوهرها • واذا كان رجال الكنيسة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرموا كتب ابن رشد ، بل وذهبوا الى حد قتل من يتمسك بقضاياه فلم يكن ذلك الا تعصبا من جانبهم ، فالدين المسيحى لا يتعارض - فى رأينا - مع هذا التوفيق الفلسفى الذى يحترم حقائق الأديان الأساسية • ودليلنا على هذا أن رجال الكنيسة اقحموا بعض قضايا القديس توماس فى احد التحريمات ليعودوا بعد ذلك بقليل فيجعلون فكر القديس الأكوينى هو فكر الكنيسة الرسمى • ومعنى هذا انه من الممكن أن تتغير وتتبدل تأويلات رجال الدين لدينهم بتغير الأزمنة والظروف لتبقى حقائق الدين المنزل خالدة ثابتة لا تتغير ، وصالحة لأن تمثل الحق على مر العصور • وبمعنى آخر من الممكن أن تطرأ تغييرات على كل من علم الكلام الاسلامى واليهودى وعلم اللاهوت المسيحى - وقد حدث هذا بالفعل ! - على مر العصور وباختلاف الأحوال ، ولكن تبقى الأديان كما هى ثابتة خالدة • وقد ادرك ابن رشد هذا ، ولذا حارب علماء الكلام لأنهم عقبة فى سبيل الفهم الحقيقى للدين ، كما أدرك توماس الأكوينى نفس هذه الحقيقة فحارب علماء اللاهوت الأوغسطينيين التقليديين ليحرر العقل من سيطرتهم وليجعله قادرا على مزيد من الفهم العميق للدين فى بساطته وفى تعبيره عن الفطرة السليمة • وكما أن الأديان واحدة فى جوهرها ، كذلك الفكر الانسانى العقلانى واحد فى جوهره ولا يمكن أن يتأثر بدين بعينه أو بيئة بعينها كما لا يقف دين أو تقف حدود الأوطان عقبة فى سبيل تأثيره • وكان ابن رشد أحد أعلام هذا الاتجاه فامتد تأثيره الى الفكر فى العصور الوسطى اللاتينية سواء كان هذا الفكر فلسفيا خالصا أم كان لاهوتيا متفلسفا ، وبذا كان احد رسل الفلسفة الاسلامية لما تلاها من فلسفات ، فالثقافات الانسانية (ومن أعظم جوانبها الفلسفة) تأخذ بعضها عن بعض كما يؤكد استاذنا الدكتور ابراهيم مدكور • من اجل هذا كله عنينا بدراسة بعض جوانب تأثير ابن رشد فى بعض ما جاء بعده من فلسفات ، وأن بقى هذا المجال فى انتظار المزيد من الدراسات • ولعله

أصبح من الجلى الآن لدارسى الفلسفة الاسلامية ان كثيرا من فلاسفتها ومن موضوعاتها قد قتل بحثا بحيث اصبحت اية دراسة جديدة فى هذا المجال تكرارا عقيما · وبينما هذا هو الحال بالنسبة لمجال الفلسفة الاسلامية اذا نظر اليها مقطوعة الصلة عن غيرها من الفلسفات ، نجد على العكس ان اثرها فى الفلسفة او اللاهوت المسيحيين واليهوديين فى العصور الوسطى مجالا بكرا وفسيحا ينتظر جهود العلماء · وبدون دراسة هذا الأثر ستظل ثمة ثغرات عديدة فى تاريخ الفلسفة · وكل ماترجوه أن نكون قد ساهمنا - بدراستنا للرشدية فى العصور الوسطى - بقدر ولو ضئيل فى دراسة تأثير الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات اللاحقة من جهة ، وفى دراسة الدور الذى لعبته فى تطور الفكر الفلسفى من جهة اخرى ، تلك الدراسة التى من شانها ابراز قيمة الفلسفة الاسلامية على وجه التخصيص واستيعاب حركة تطور الفكر الاسلامى على وجه العموم ·

اما بعد فقد كانت هذه الدراسة هى البحث الذى أعددته لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وما كانت هذه الدراسة لتظهر لولا عون ومتابعة استاذى الفيلسوف الدكتور يحيى هويدى الذى اشرف عليها · كما ان وفاء محب الفلسفة يقتضينى أن اتقدم بالشكر لأستاذى رائد الدراسات الفلسفية فى العالم العربى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور الذى لا يكف لحظة عن بذل الجهود المخلصة والمستنيرة لتشجيع الدراسات الفلسفية ولاستمرارها ، والذى كان لى شرف اشتراكه فى مناقشة تلك الرسالة · كما اتقدم بالشكر للعالم وراهب الفكر الدكتور والأب جورج شحاته قنواتى الذى طالما ارشدنى بلا كلل لما احتجته من مراجع والذى يقدم كل عون لدارسى الفلسفة الذين سيستعينون بمكتبة معهد الآباء الدومينكان للدراسات الشرقية · وانى لأشكر له خاصة موضوعيته تجاه بحثى تلك الموضوعية التى لا يستطيع التمسك بها الا العلماء عشاق الحقيقة ·

الهرم : فى فبراير ١٩٨١

الباب الأول

« تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينية »

الفصـــل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة :

الفصل الثانى : الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية .

الفصل الأول

« حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة »

رأينا أن نفرد فصلا فى هذا الباب التمهيدى لدراسة حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة الأمر الذى ساعدنا نحن شخصيا على تفهم تأثير ابن رشد فى كل منهم • وقد عنينا بصفة خاصة بالاجابة على بعض الأسئلة التى وضعناها نصب أعيننا مثل : متى تم هذا التأثير ، أو بعبارة أخرى فى أية مرحلة من مراحل حياتهم الفكرية ؟ ماهو حجم هذا التأثير وهو لب دراستنا ؟ ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم إلا قيما ندر فى اللغة العربية بالرغم من أهميتهم الفلسفية فى رأينا • أما بالنسبة لابن رشد نفسه فقد كتب عن سيرته وعن مؤلفاته الكثير جدا ، ولهذا رأينا أن نشير اشارة عابرة لمعالم حياته ولمؤلفاته خاصة وأننا تعرضنا بالتفصيل فى داخل هذه الدراسة لأهم هذه المؤلفات والتى كان لها أكبر الأثر على فلاسفة أوروبا المسيحية ، وعلى فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى ، وذلك كلما استدعى الأمر هذا •

أولا – حياة ومؤلفات ابن رشد :

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، وكنايته أبو الوليد ، وقد اشتهر فى العصور الوسطى الأوروبية باسم Averroès . عاش ابن رشد فى القرن السادس الهجرى (أو الثانى عشر الميلادى) اذ ولد عام ٥٢٠ هـ (أو ١١٢٦ م) وتوفى فى أواخر عام ٥٩٥ هـ (أى ١١٩٨ م) عاش فى عهد دولتى المرابطين والموحدين • وينتمى فيلسوفنا لأسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية ، وكان جده هو أبا الوليد قاضى قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكيين كما شغل أبوه أيضا منصب قاضى قرطبة • درس ابن رشد فى قرطبة الفقه ، والطب -

وعلم الطبيعة ، والرياضيات ، والفلسفة بالطبع . ويذهب البعض الى أنه أخذ عن ابن باجة فى الفلسفة وان رفض البعض الآخر هذا الرأى تماما . وابن طفيل هو الذى قدمه للخليفة الموحد ابى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن الذى كان مستنيرا محبا للعلم وللفلسفة . ويروى عن ابن رشد انه قال : « استدعانى ابو بكر بن طفيل يوما فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة ارسطو طاليس او عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض اغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهما جيدا لقرب ماخذها على الناس فان كان فيك فضل قوة لذلك لذلك فافعل وانى لأرجو ان تفى به لما اعلمه من جودة ذهنك ... قال ابو الوليد فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطو طاليس » (١) . ويوحى هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على اثر هذه المقابلة التى تمت فى عام ١١٦٩ (او قبل ذلك بعام) عمله العظيم الذى خلده فى تاريخ الفلسفة ، ونعنى به تلخيص وشرح او تفسير ارسطو . الا ان هناك من يؤكد أن ابن رشد قد شرع فى تلخيص مؤلفات ارسطو قبل ذلك التاريخ بزمن طويل ، وعلى وجه التحديد فى الخمسينات من القرن الثانى عشر الميلادى (٢) .

تولى ابن رشد على اثر هذه المقابلة الهامة ، منصب القضاء فى مدينة اشبيليه ، ثم عاد بعد قليل إلى قرطبة عام ١١٧١ م (او ٥٦٧هـ) ليتولى منصب قاضى القضاة فيها . وعين بعد ذلك بعدة سنوات اى فى عام ١١٨٢ (٥٧٨ هـ) طبيبا خاصا للخليفة بالبلاط المراكشى . وتأتى نكبة ابن رشد او نكبة الفلسفة فى المغرب العربى عام ٥٩٥ هـ (او ١١٩٦/١١٩٧ م) لتنهى حياة هذا الفيلسوف الفكرية بل ولتقضى على الفلسفة ذاتها فى تلك البلاد . نفى السلطان ابو يوسف يعقوب

---

(١) محيى الدين المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب - الطبعة الأولى ، مكتبة محمود توفيق ، ١٩١٤ ، ص ١٧٣ .

(٢) Hourani (G) : The life and thought of Ibn Rushd, a series of four lectures delivered on February 15 and 28, March 4 and 11. 1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo, The 1st lecture p. 7.

المنصور ابن رشد فى اليسانة وهى على مقربة من قرطبة بعد أن أمر باحراق كتبه وكل كتب الفلسفة وبعد ان حظر الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامة (٣) ٠

ويقدم لنا المؤرخون العديد من الأسباب لهذه المحنة ، فيذهب البعض الى ان « الشارح » تحدث بما لا يليق ومقام الملوك فى احد الموضوعات فى شرحه لكتاب الحيوان ، بينما يؤكد البعض ان سببها هو ان ابن رشد تحدث عن كوكب الزهرة بما جرى العرف عليه عند اليونان اذ اعتبرها من الآلهة (٤) ٠ ويذهب الأنصارى الى ان اسباب هذه الغضبة هى أن ابن رشد كان صديقا لأبى يحيى والى قرطبة واخى المنصور (مما اغضب المنصور لخلاف بينه وبين اخيه) ، وان البعض كشفوا عن أصله اليهودى وكان المنصور يكره اليهود وينبذهم ، وانه كان يتشكك فى بعض ما جاء فى القرآن (٥) ٠ ويبدو لنا ان كل هذه الأسباب كانت هى الأسباب الظاهرة اما السبب الحقيقى الكامن وراء كل تلك الأسباب فهو هجوم ابن رشد الشديد على علماء الكلام ، مما دفعهم الى الانتقام منه ، ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية فى ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه منهم لما لهم من نفوذ وتأثير على الجماهير ٠ لم تطل حياة ابن رشد بعد تلك المحنة رغم ان السلطان اعاده الى مراكش ثانية بعد ان عفى عنه ، فتوفى فى ٩ صفر ٥٩٥ هـ (٦) (او ١١٩٨ هـ) ودفن بقرطبة ٠

---

(٣) د٠ ماجد فخرى : ابن رشد فى « دائرة معارف البستانى » ـ المجلد الثالث ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٣ ٠

(٤) المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب ، ص ١٧٤ـ١٧٥ ٠

(٥) الأنصارى : ص ٤٣٩ ـ ٤٤٣ ، ٤٤٤ فى :

Renan : Averroès et l'averroïsme.

(٦) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣٧ ٠

(ب) مؤلفـــــــاته :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها المؤلفات الفلسفية الخاصة ومنها ماهو تلخيص أو شرح لمؤلفات ارسطو وهو ما نطلق عليه نحن موسوعته الفلسفية، ومنها المصنفات الطبيـة ، ومنها المؤلفات الفقهية والأدبية واللغوية · اما مصنفاته الفلسفية الخاصـة التى تعبر عن موقفه الفلسفى الشخصى فهى « فصل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال » و « الـكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « تهـافت التهـافت » و « ضميمة لمسألة العلم القـديم » و « مقـالة هل يتصـل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » · وسـنتناول فحواها واغراضها بالتفصيل كلما اسـتدعى الأمر ذلك ·

اما مؤلفاته الأرسطية فهى شروح كبرى أو تفسير وشروح وسطى ، وملخصات أو جوامع · اما الشروح الـكبرى فهى نمط التفسير الذى ابتكره ابن رشد واخذته عنـه اوروبا اللاتينيـة كما سنرى ، وقـد وضعها ابن رشد فيما يذهب البعض فى العشرين سنة الأخيرة من حيـاته ومنها على سبيل المثـال « تفسير ما بعد الطبيعـة » (٧) · ويتنـاول ابن رشد فى التفسير أو الشرح الـكبير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة ليفسرها جزءا بعـد جزء · اما فى الشرح الأوسط فهو لا يذكر الا بداية الفقـرة الأرسطية ثم يفسرها خالطا بين تفسيره هو وبين كلام ارسطو · وقد وضع ابن رشد هذا النمط من الشروح ، فيما يرى د· حورانى الذى اهتم اهتماما خاصـــا بالتـــأريخ لمؤلفـات ابن رشد ، فى السبعينات والثمانينـات من القرن الثـانى عشر الميـلادى · أما فى الملخصات او الجوامع ، ولم يبق من معظمها الا ترجمـاتها اللاتينيـة ، فهو يتكلم باسمه ، اى انه قـد يضيف الى راى ارسطو او يحـذف منه مما يتيح له حرية كبيرة فى المعالجة · وتمثل هـذه الملخصات فى راينـا ، ومنهـا « تلخيص كتـاب النفس » و « تلخيص ما بعد الطبيعـة » ، رؤية ابن رشد لفلسفة أرسطو · وقـد الف ابن رشـد معظم هـــذه الملخصـات فى الخمسينـات والستينـات من القرن الثانى عشر (٨) ·

---

(٧) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 1st lecture p. 8 ; Renan : Averroès et l'averroisme p. 60 — 61.

(٨) Hourany. Ibid p. 7 — 8.

الف ابن رشد عدداً هائلا من التصنيفات يفوق عددها المائة ، وقد عنى الكثيرون بحصرها وتصنيفها بدقة مما يغنينا عن القيام بنفس العمل (٩) ، مكتفين بما سنذكره من تحليل لبعضها كلما استدعى الأمر ذلك اثناء معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التى يعنى بها هذا البحث :

ويفرض علينا المنطق أن يكون البرت الكبير هو أول من نتناولهم بالدراسة ضمن الفلاسفة الرشديين لأنه أول من تأثر بالشارح فى الفلسفة المسيحية ، على أن نتبعه بتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى فيلسوف المسيحية الأعظم ، ونتعرض بعد هذا لسيجر دى برابانت خصمهما اللدود والذى عاصرهما ، ولنتناول اخيرا الفيلسوفين اليهوديين : موسى بنميمون الذى عاصر ابن رشد ويقال انه تتلمذ عليه ، اذ انه من مواليد قرطبة مثل ابن رشد ، واسحاق البلاغ اخلص تلاميذ ابن رشد فى رأينا والذى عاش فى اسبانيا المسيحية فى نهاية القرن الثالث عشر .

ثانيا : حياة ومؤلفات البرت الكبير **Albert le Grand** :

(١) بالرغم من كل ما كتب عن البرت الكبير (ونفضل لقب الكبير على لقب الأكبر الذى يستخدمه المرحوم يوسف كرم ، لأنه الترجمة الدقيقة لكلمة magnus فى اللاتينية وهى الكلمة التى كانت تستخدم للدلالة على فيلسوفنا) وبالرغم من ان اعماله قد نشرت كاملة ، فان تاريخ حياته وبالذات تاريخ تاليف اعماله مازال يحتاج لمزيد من الدراسة ولمزيد من الاستكمال .

---

(٩) يمكن الرجوع لما جاء عند الأب د. جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشد ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ادارة الثقافة ـ مهرجان ابن رشد ١٩٧٨ ـ ص ٩٣ الى ٢٥٨ وص ٣٧٧ الى ٣٨٥ ـ والى ما جاء عند د. عاطف العراقى فى « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ الى ٣٣٢ والى ماذكره Wolfson فى :
"Revised Plan for the Publication of a Corpus commentariorum Averrois" in Aristotelem Speculum 1963.

ولد البرت دى لافنجن Albert de Lavingen والذى يطلق عليـه احيـانا اسـم البرت دى كولونيـا Albert de Cologne فى باقاريا فى ١٢٠٦ (او فى بداية ١٢٠٧ كمـا يزعم فان ستينبرجن) . وهـو ابن الـكونت دى بولستيد De Bollsdaedt ، وقـد درس فى بولوتيـا وفى بادو وان لم تطل مدة هذه الدراسة التى بداها وهو فى سن السادسة عشرة من عمره فى عام١٢٢٢ . وفى بادو انضم لطائفة الدومنيكان عام ١٢٢٣ . ودرس اللاهوت من عام ١٢٢٨ الى عام ١٢٤٠ فى العـديد من أديرة المانيا . ثم ذهب الى باريس ، منارة فـكر أوروبا المسيحية ، عام ١٢٤٠ ليتـابع بهـا دراسة اللاهوت فى جامعتهـا . واختتم تلك الدراسة عام ١٢٤٢ فاصبح عضـوا فى هيئـة التـدريس بكلية اللاهوت فى نفس العـام واستمر فى منصبه فى الفترة بين عام ١٢٤٢ وعام ١٢٤٨ (١٠) . وكان يعتمد فى تدريسه على كتب ارسطو التى كانت مازال محرمة رسميا كما سنرى ذلك فى الفصـل التالى من هذا الباب ، فـكان اقـدامه على الاعتماد عليها فى تدريسه عملا شجاعا حقا اكسبه نجاحا عظيما وشهرة كبيرة (١١) .

ولقـد عاد الى كولونيـا بعـد ذلك عام ١٢٤٨ ليؤسس بهـا مركزا دراسـيا عاما للدومنيكان Studium generale وقـد اسـتغرق فى هـذه المهمة من عام ١٢٤٨ الى عام ١٢٥٤ ، ودرس فى كولونيـا فيما بين ١٢٥٧ و ١٢٦٠ . اما الثمانية عشر عاما الأخيرة من حيـاته ، فقد كانت حافلة بالتـدريس ، وبالرحلات ، وبالمهام الدبلوماسية ، وبالأبحاث العلمية وبالتاليف ، وفيهـا شغل لـمدة عامين منصب اسقف Ratisbone فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٢ . وفى عام ١٢٧٧ وهو العـام الذى صـدر فيه التحريم الشهير ضـد بعض القضـايا الفلسفية الأرسـطية والرشدية ، ذهب البرت الى باريس ليـدافع عن تلميـذه العظيم توماس الاكوينى وقد

---

(١٠) Van Steenberghen (F), : La philosophie au XIII siècle. Louvain-Paris. 1966 p. 159 — 160 ; et Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome V Paris 1917 p. 412.

(١١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيـة فى العصر الوسـيط ، دار الـكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٦١ .

ادرجت افكاره ضمن القضايا المحرمة فى هذا العام ، (وكان توماس قد توفى قبل استاذه) ، ضاربا بذلك المثل لما ينبغى ان تكون عليه الأستاذية من حب واخلاص ومن دفاع عن فكر التلاميذ !٠ وقد توفى البرت فى كولونيا فى ١٥ نوفمبر ١٢٨٠ (١٢) ٠

(ب) مؤلفـــــاته :

قدم لنا البرت الكبير مؤلفات عديدة ومتنوعة وقد طبعت فى ٣٨ جزءا فى طبعة باريس (١٣) ٠ وتشتمل مؤلفاته على شروحه على اعمال ارسطو ، وعلى شروحه لبعض الكتب المنسوبة خطأ الى ارسطو مثل « فى النباتات » و كتاب العلل » ، وعلى مؤلفات خاصة ، وعلى شروح على اعمال ديونيسيوس واخيرا على كتبه اللاهوتية ٠

اما مؤلفاته الفلسفية التى تتناول بالشرح كتب أرسطو فهى شرحه على الأورجانون ، وشرحه على كتب أرسطو الطبيعيـــة مثل « السماع الطبيعى » و « السماء والعالم » و « فى المكان الطبيعى » و « فى الكون والفساد » و « فى الآثار العلوية » و « فى المعادن » و « فى النفس » و « فى الحس والمحسوس » و « فى الذاكرة والتذكر » و « فى النوم واليقظة » و « فى الشباب والشيخوخة » و « فى محركات الحيوانات » و « فى الحياة والموت » و « فى النبات » ـ وقد استبدل نباتات المانيا بالنباتات التى لم يكن يعرفها ، كما أضاف لهذا الكتاب ثلاث مقالات و « فى الحيوانات » ـ وقد ضاعف البرت حجمه بأن وصف فيه عددا كبيرا من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو ، وصحح فيه بعض أقوال ارسطو ـ و « فى طبيعة وأصل النفس » ٠ وبعد أن انتهى البرت من شرح موسوعة أرسطو الطبيعية انتقل الى شرح ميتافيزيقاه٠ كما انه شرح كتابى ارسطو فى الأخلاق والسياسة فى كتاب واحد واطلق عليه اسم « الفلسفة الخلقية » philosophia moralis

---

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 159 — 160 — 172.

(١٣) Albertus Magnus Opera Omnis — Borguet — Paris 1890 — 1899.

كما شرح « الأخلاق النيقوماخية » . ويمكن اضافة شروحه على كتب بويسيوس المنطقية (فى القسمة ، فى الاقيسة) الى هذه الشروح الأرسطية على اعتبار ان ما كتبه بويسيوس يكمل اورجانون ارسطو او يشرحه .

اما مؤلفاته الفلسفية الخاصة فهى « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد »
وقد كتبه عام ١٢٥٦ بناء على طلب البابا ـ وستتعرض له بالتفصيل لأهميته فى اثناء دراستنا ـ ، و « كتاب فى العلل والفيض الكونى من العلة الأولى » :
"Liber de Causis et processus universitates a causa prima"
الذى يستعرض فيه بطريقة منهجية كل ما جاء فى الفلسفة العربية واليهودية عن نظرية فيض الكائنات كما جاءت فى كتاب العلل ويعتبره دوهم من اكثر كتبه اهمية وقد كتبه بعد ١٢٥٦ .

أما كتبه اللاهوتية والدينية فهى « كتاب فى الطبيعة الخيرة Tractatus de nature boni (فيما بين ١٢٣٦ و ١٢٣٧)
و « خلاصة فى المخلوقات Summa de creaturis (فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣) وهو فى خمسة أجزاء ، وشرحه على كتاب الأحكام لبيير لومبار Le commentaire sur les sentences
وشروحا على كتب العهدين القديم والجديد (فيما بين ١٢٤٤ و ١٢٤٧)
و « الخلاصة اللاهوتية Summa theologiae التى لم يستكملها (فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٨٠) و « عرض لعلم الفلك » Speculum astronomae (سنة ١٩٧١) (١٤) .

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 272 — 273.

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 416 à 422.

ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٦٢ .

ثالثا : حياة ومؤلفات توماس الإكوينى ST Thomas d'Aquin :

(أ) يكاد جميع المؤرخين لحيـاة فيلسوف ولاهوتى المسيحية الأعظم يجمعون على أنه ولد فى بداية ١٢٢٥ فى روكاسيكا Rocca Secca فى جنوب ايطاليـا بالقرب من مدينـة نابولى ، وهو ينتمى لعائلة نبيلة ٠ وقـد تلقى تعليمـه الأولى فى ديرمـونت كاسـين Mont Cassin وفيما بين ١٢٣٩ و ١٢٤٣ درس فى كلية الآداب بجامعـة نابلى ، وكان أستاذه فى هذه الجامعة رشدى النزعة ٠ وفى أبريل ١٢٤٤ انضم لطائفة الدومينكان وهو ما عارضه اخوته بشدة حتى أنهم حبسوه لعدة شهور فى برج قصر الأسرة !٠ ولـكنه استطاع أن يهرب ، ولا نعرف بالضبط متى بدأ دراساته اللاهوتيـة فى هذه الطائفـة . وان كنا نعرف أنه قـد أصبح بعد ذلك فيما بين ١٢٤٨ و ١٢٥٢ تلميذا لألبرت الـكبير فى كولونيا ٠ وفى عام ١٢٥٢ وصل الى باريس حيث استكمل دراسته اللاهوتية ثم بدأ يدرس فى جامعتها ٠ وشغلت مهنـة التـدريس الاثنى عشر عاما الأخـيرة من حياته ، أى من ١٢٥٢ الى ١٢٧٤ ٠

وتنقسم مرحلة التدريس عنده الى أربع فترات أولها : فترة تدريسه الأولى بجامعة باريس فيما بين ١٢٥٢ و ١٢٥٩ ٠ ويمكن اعتبـارها فترة اعداد وتكوين فـكرى واستعداد للمهام العظيمة التى سيقوم بهـا فيما بعد٠ وقـد شغل فى هـذه الفترة أحد الـكرسيين المخصصين لأساتذة الدومينكان فى كلية اللاهوت ٠ وأهم مؤلفات هـذه الفترة كتابه الفلسفى « فى الوجود والماهية » De ente et essentia وقـد ألفه حوالى عام ١٢٥٦ ٠

اما الفترة الثانية من هـذه المرحلة فهى تلك التى قام فيهـا بالتدريس فى ايطاليا فيما بين ١٢٥٩ و ١٢٦٨ ٠ وقـد اتصل فى هذه الفترة بالبابا اوربان الرابع Urbain IV ، وبخليفته كليمانت الرابع Clément IV وقـد امتازت هذه المرحلة من حيـاته بغزارة الانتـاج الفكرى ، فقد استكمل فيهـا كتابه « الخلاصـة ضـد الوثنيين » Summa contra Gentiles كمـا كتب أول جـزء أو أول كتـاب من « الخلاصـة اللاهوتيـة » Summa theologiae . كمـا شرح بعض مؤلفـات ارسطو وعلى راسها الميتـافيزيقا ٠ وفى هذه الفترة اتصـل بالمترجم الشهير الذى سيعتمد عليه

لترجمة أعمال ارسطو مباشرة عن اليونانية ليستغنى بذلك عن الترجمات عن العربية ، ونقصد به جيوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke وقد تعرف عليه فى بلاط البابا كليمانت الرابع ٠

اما المرحلة الثالثة من عمله التدريسى فهى فترة تدريسه الثانية بباريس فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧٢ ٠ وقد دافع فى هذه الفترة عن مذهبه ضد هجمات الأرسطية الهرطقية ، التى كان يتزعم حركتها سيجردى برابانت فى كلية الآداب بجامعة باريس ٠ وهذه الفترة هامة جدا لدراسى التيار الرشدى فى باريس ، وقد واصل فيها شروحه الأرسطية فشرح النفس واستكمل الميتافيزيقا والطبيعيات ، كما شرح السماء . والكون ، والسياسة ، والف الجزء الثالث من الخلاصة اللاهوتية ٠

وقضى المرحلة الرابعة والأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى تمتد فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٤ فى ايطاليا ، وقد أنشأ هذه الفترة مركزا دراسيا عاما لطائفة الدومينكان فى قلب جامعة نابلى فواصل التدريس حتى آخر عام ١٢٧٣ ٠ واستدعاه البابا جريجوار العاشر Grégorie X الى مدينة ليون ليشترك فى احد المؤتمرات ٠ وقد بدأ بالفعل هذه الرحلة ولكنه لم يستكملها اذ مرض وتوفى فى ٧ مارس ١٢٧٤ وله من العمر تسعة وأربعون عاما ودفن فى فوسانوفا Fossanova بين نابلى وروما (١٥) ٠

(ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفاته الى مؤلفات فلسفية ومؤلفات لاهوتية واخرى تفسر الكتاب المقدس ٠

اما مؤلفاته الفلسفية فمعظمها شروح على الجزء الأساسى من أعمال ارسطو بالاضافة الى شرح كتاب العلل ٠ وقد رأى توماس أن شروح البرت لا يمكن ان تكون بديلة لشروح ابن رشد لأنها شروح لا تلتزم بحرفية النص ، ومن جهة اخرى كانت شروح ابن رشد تمثل خطرا على الفكر

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 307 à 309.

المسيحى ولذا رأى أن الحل الوحيد هو أن يضع شروحا جديدة لأرسطو على نهج شروح ابن رشد ، وإن امتازت عنها (وهذا رأيه بالطبع) بالوضوح والدقة والعمق • ولقد اجتهد لتحقيق هذا الهدف فى الحصول على ترجمات عن اليونانية مباشرة ، وكان أعظم معاون له فى هذا هو جيوم دى موربيك الذى سبق لنا الاشارة اليه • وهذه الشروح هى : شرح الميتافيزيقا (فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٢) ، شرح الطبيعة (فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧١) ، شرح السماء (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣)، شرح الكون (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣ أيضا) ، شرح الآثار العلوية (فى نفس الفترة) ، شرح الأخلاق النيقوماخية ، شرح العبارة ، شرح التحليلات الثانية ، شرح النفس ، شرح الحس والمحسوس ، الذاكرة والتذكر ، وشرح السياسة (وكل هذه الشروح فيما بين ١٢٦٩ و١٢٧١) • وكان توماس فى شروحه يلائم دائما بين ارسطو وبين الدين المسيحى محاولا عدم المساس بالمبادىء الأرسطية الأساسية ولذا كان يناقش مختلف التأويلات فكانت النتيجة انه « نصر » أرسطو ليقدمه الى المسيحيين مسيحيا أو أقرب ما يكون الى المسيحى (١٦) والى جانب هذه الشروح الأرسطية هناك مؤلفات فلسفية خاصة • وربما يكون على رأس هذه المؤلفات كتاب له اهمية خاصة بالنسبة لدراستنا الا وهو « فى وحدة العقل ردا على الرشديين » De unitate intellectus contra averroistas والكتاب كما هو واضح من العنوان يهاجم نظرية وحدة العقل كما جاءت عند الرشديين •

اما كتابا « فى الوجود والماهية » و « فى مبادىء الطبيعة » De principus naturae فقد وضعهما عام ١٢٥٦ وتلاهما « فى المبادىء الأساسية » De regime principum عام ١٢٦٦ ، ثم « فى قدم العالم » De aeternitate mundi عام ١٢٧٠ (وان كان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » يعتبر أنه قد انتهى من كتابته عام ١٢٧١) ، ثم تلى ذلك « فى العوامل الخفية للطبيعة » De occultes operibus naturae و « فى الضلالات » De fallacus فيما بين ١٢٦٩

(١٦) Ibid p. 340.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٧٠ ـ ١٧١ •

و١٢٧٢ ، ثم « فى الجواهر المفارقة » De subsiantūs separatis
فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ ، واخيرا ·
« فى امتزاج العناصر » "De mixtione elementorum"
و "De Motu cordis" اللذان انتهى منهما عام ١٢٧٣ (١٧) ·

أما مؤلفاته اللاهوتية فعلى رأسها تحفته الخالدة « الخلاصة اللاهوتية "Summa theologiae" ، وان كنا نعتبر « الخلاصة » فى الحقيقة موسوعته الفلسفية فما من مسألة فلسفية او لاهوتية الا ونجده يعالجها فى كتابه الضخم هذا الذى بدأه عام ١٢٦٦ ، ومات قبل أن يستكمله فقام بهذه المهمة Reginald De Piperno وقد قصد بهذا الكتاب تثقيف المبتدئين فلخص فيه كل مؤلفاته السابقة · وينقسم هذا العمل الضخم الى ثلاثة كتب يتناول الكتاب الأول موضوع « الله الواحد » ، ويعالج الكتاب الثانى الأخلاق ، اما القسم الثالث فيتناول العقائد · ولا نعنى معالجته له فى الكتاب الأول انه يعالج هذا الموضوع فى حد ذاته مستقلا عن خلقه ، بل يتناول أيضا خلق الله لعالم الملائكة وللعالم المادى وللانسان المتاخم للعالمين ، وحفظه وتدبيره لهذه العوالم الثلاثة : عالم الانسان وعالم المادة وعالم الأرواح (١٨) ·

وهناك كتاب آخر من مؤلفات توماس اللاهوتية نعتبره مؤلفا فلسفيا الا وهو « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra gentiles ونفضل ترجمة كلمة gentiles بوثنيين لأن المؤلف نفسه كان يقصد دحض ضلالات وأباطيل كل المفكرين السابقين والمعاصرين من غير المسيحيين ولم يكن يقصد فى رأينا المعاصرين فقط · وسنناقش فيما بعد هدف القديس توماس من وضع هذا الكتاب ولكننا نحب أن نشير الى أن تسمية هذا الكتاب بالخلاصة او بالمجموعة الفلسفية كما يفعل البعض ومنهم المرحوم الأستاذ يوسف كرم يعد خطأ ، كما أن تسميته « بالرد على

---

(١٧) Thomas Aquinalis : Opuscula philosophica (Cura et studio : P. Fr. Raymundii Mn Spiozzin O.P. — Marietti 1954 p. XXI et XXIV.

(١٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 312 — 313.
والأب بولس سعد : الوجود والماهية ، ص ٩ ·

الأمم » فيــه الــكثير من التصرف فى أصــل العنوان · وقــد انتهى من تأليف هــذا الــكتاب عام ١٢٦٤ · والــكتاب ينقسم الى اربع مقالات : الأولى فى الله ووجوده وصــفاته ، والثانيــة فى الخلق وفى قــدم العالم وفى الجواهر العقليــة وفى الانسان ، والثالثة فى غاية الاشــياء ، وفى غاية الانسان وسعادته ، وفى العنــاية الالهية ، وفى المعجزة والخوارق، وفى الشريعة الالهية ، أما الرابعة ففى العقائد المسيحية ·

اما ثالث كتبه اللاهوتية فهو « مختصر اللاهوت » وكما هو واضح من عنوان الــكتاب عبرة عن عرض مختصر للعلم المقــدس · وما يزال الخــلاف دائرا حول تاريخ تأليفه ، فبينما يقول البعض انه عام ١٢٦٥ يؤكد البعض الاخر انه عام ١٢٧٠ · وهنــاك أيضــا « كتــاب فى الأحكام » Scriptum super sententiis وهو شرح ضخم للاحكام وقــد انتهى منه فى عام ١٢٥٦ · ويمكن أن نضيف الى هذه المجموعة من الكتب اللاهوتية شرحه لــكتاب « الأسماء الالهية لديونيــوس De divinis nominibus (والــكتاب افلاطونى النزعة ولذا فقــد تأول توماس مالا يتفق منه مع الأرسطية) ، وشرحه لــكتب بويسيوس (١٩) ·

وبالاضــافة الى كل هــذا الرصيد الضخم ترك لنــا مجموعة هائلة من مناقشاته أو معاركه الفكرية فى مختلف المعاهد الدراسية التى شــارك فيها ، كما ترك لنــا تفسيراته لأسفار الــكتاب المقدس ·

رابعا : حياة ومؤلفات سيجر دى برابانت Siger de Brabant

(١) لا نعرف على وجه الدقة مكان وتاريخ ميلاد سيجر ، كما نكاد لا نعرف شــيئا عن السنوات الأولى من حيــاته ، غير انه بالرغم من كل هــذا الغموض يمكن اســتنتاج مكان ميلاده من اسمه ، فلابد انه ولد فى مقاطعــة برابانت وعاصمتها لوفان · وبينما يرى العــلامة موندونيــه

---

(١٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siéle p. 311 à 313.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص١٧٠

ـ أول من كتب عن سيجر وأول من نشر كتبه التى كانت ماتزال فى شكل مخطوطات مهملة ـ انه ولد فى عام ١٢٣٥ ، يرى فان ستينبرجن ـ الذى استكمل نشر اعمال سيجر التى لم يكن موندنيه قد نشرها ـ انه ولد فى عام ١٢٤٠ • وقد درس سيجر فى باريس فى كلية الآداب • وظهر اسمه لأول مرة على مسرح الأحداث فى منشور ٢٧ اغسطس ١٢٦٦ الذى اصدره مندوب البابا ليضع حدا لاضطرابات كلية الآداب بجامعة باريس• ومنذ ان بدأ التدريس وهو يبرز أرسطية جريئة خالصة لا تبالى كثيرا باللاهوت ولا بالأرثوذكسية المسيحية • واكبر دليل على خطورة تلك الأرسطية الهرطقية ان القديس توماس وضع كتابه « فى وحدة العقل » خصيصا لمهاجمته ، فقد رأى فيه زعيما لاتجاه فلسفى يمثل خطرا على العقيدة • وبالرغم من أن تجريم ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ الذى اصدره اسقف باريس اتين تومبيه Etienne Tempier ـ والذى سنتناوله بالتفصيل فيما بعد ـ شمل ضمن ماشمل القضايا التى كان سيجر يدرسها فاننا نراه فى ديسمبر ١٢٧١ يعاود الاحتكاك بالفريق المضاد فى كلية الآداب وهو الفريق المتمسك بالعقيدة • ولم يتوقف هذا الصدام أو الصراع الفكرى الا فى مايو ١٢٧٥ تحت تهديد بعقوبات مشددة •

ولقد بدأت معركة سيجر الحقيقية مع السلطات الدينية منذ ان اصبح Pierre d'Espagne ـ الذى كان يدرس المنطق فى جامعة باريس قبل ذلك ـ هو البابا فى سبتمبر ١٢٧٦ متخذا اسم يوحنا الحادى والعشرين Jean XXI ، وقد استدعى سيجر وآخرون للتحقيق معهم فى ٢٣ نوفمبر عام ١٢٧٦ الا ان فيلسوفنا لم يستجوب لتغيبه خارج فرنسا فى ذلك التاريخ •

وكان تحريم ٧ مارس ١٢٧٧ بمثابة الضربة القاضية بالنسبة لسيجر ولجماعته اذ وضع هذا التحريم ، فيما يبدو ، نهاية لعمله كاستاذ بالجامعة • وكان سيجر ـ وقد شعر بتزايد ضغط السلطات الدينية ـ قد ترك باريس قبل ذلك بعدة شهور متفاديا الموقف • ويبدو مؤكدا انه قد حكم على سيجر بالهرطقة واحتجز فى دير فى مدينة اورفيتو Orvietto حيث قتله كاتبه فى نوفمبر ١٢٨٤ طعنا بسكين بعد أن جن !• وهكذا فقد سيجر الفيلسوف الجرىء والرشدى الأول بين

المسيحيين حياته بطريقة قاسية وان كانت تعبر عن جو الحياة الفكرية فى ذلك الحين (٢٠) ٠

(ب) مؤلفــــاته :

تنقسم مؤلفات سيجر الى شروح على كتب ارسطو ، والى مؤلفــات خاصــة متنوعة ٠ وقــد كتب سيجر كل مؤلفاته اثنــاء فترة تدريسه أى فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٦ ٠

اما شروحه على مؤلفات ارسطو فهى « مسائل فى الميتــافيزيقا » Quaestiones in Metaphysicam وهى شروح على الجزء الثانى من الـكتاب السابع من الميتافيزيقا ٠ وقد انتهى منها سيجر فى ١٢٧٦ ٠ و « مســائل فى الطبيعــة » Quaestiones in Physicam وهى عبارة عن اثنتى عشر مسالة فى الطبيعة الأرسطية وقد انتهى منها سيجر فى نفس فترة انتهــائه من شرحه على الميتافيزيقــا ٠ وله ايضــا « مختصر فى الـكون والفساد » Compendium de generation et corruptione ، و « مسائل فى الـكتاب الثالث من كتاب النفس » Quaestiones in tertium de anima وهو عبارة عن سبع عشرة مسالة عن النفس العاقلة وقد انتهى منه قبل ١٢٧٠ ٠ ويبدو ان له شرحا آخر على كتاب النفس وشرح لـكتب ارسطو الطبيعية (الطبيعيـات الصغرى) ولسياسته وان كانت كلها مفقودة حتى الآن (٢١) ٠

اما كتبه او رسائله الفلسفية الخاصة فاهمها فى المنطق «المستحيلات» Impossibilia وقــد كتبها فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ، واهمها فى

---

(٢٠) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème edition. Louvin 1911 — p. 64 à 74.
et : Van Staenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 373 à 378.

(٢١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 378.

الميتافيزيقا « مسالة الضرورة والامكان » "Quaestio de necessitate et contingentia causerum" ، واهمها فى الطبيعة « مسائل طبيعية » المعروفة « بمسائل باريس » Questiones naturales de Paris ، و « مسائل طبيعيـة » المعروفة بمسائل لشبونة وكلاهما قـد كتبت فيمـا بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، و « مسالة قـدم العـالم » "Questio de aeternitate mundi" وفيهـا يؤيـد قـدم الأجناس وقد كتبت فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ .

ومؤلفاته الفلسفيـة فى النفس هى « رسـالة فى النفس العـاقلة » Tractatus de anima intellectiva ويبحث فيهـا سيجر فى المسائل التى تثير النقـاش فيما يتعلق بالعقل الانسانى . ويحدثنـا اغسطين نيفـو Augustin Nifo عن كتاب « فى العقل » ويبـدو ان سيجر قـد بعث به الى القـديس توماس ردا على كتاب « فى وحدة العقل » الذى كتبـه هـذا الأخير . ويؤكد موندونيه ان هـذا الـكتاب المفقود والذى الفه سيجر سنة ١٢٧٠ هو اهم كتبه النفسية (٢٢) اما « فى النفس العاقلة » "De anima intellectiva" فقـد كتبه عام ١٢٧٢ او عام ١٢٧٣ . ولسيجر فى الأخلاق كتابان احدهمـا موجود وهو « مسـائل خلقيـة » "Quaestiones morales" وقـد كتبه سيجر فيما بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، اما الـكتاب الثـانى الذى يخبرنا اغسطين نيفو به وان كان مفقودا اليوم فهو « كتاب فى السعادة » "Liber de felicitate" (٢٣).

وسنتناول بالتفصيل فيما بعد من بين هذه المؤلفات مايفيد دراستنا .

خامسا – حياة ومؤلفات موسى بن ميمون :

(١) هو ابو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون ويطلق عليه الغرب اختصـارا Maimonide واحيـانا يطلق عليه لقب

(٢٢) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 110.

(٢٣) Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 379.

Rambam وهو اختصار للحروف الأولى من Rabbi اى المعلم أو الحاخام ، ومن Mosché اى موسى ، ومن Ben اى ابن ، ومن Maimon اى ميمون • ويطلق عليه احيانا اسم موسى المصرى خاصة فى كتابات أوروبا المسيحية ، وكان توماس الاكوينى ممن يتمسكون بهذا الاسم Moses Aegyptiacus • ولد فى ٣٠ مارس ١١٣٥ فى قرطبة • وكان أبوه موسى ابن يوسف سليل اسرة عريقة من علماء الدين ترجع الى كاتب المشنا Mischna يهوذا هاناسى بل الى الملك داوود نفسه ! • وكان والده عالما تلموديا كما كان رياضيا حاذقا وفلكيا • ولقد درس ابن ميمون فى طليطلة فى فترة الشباب الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الفلكية والطب والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا (٢٤) •

وفى ١١٤٨ غزا الموحدون وهم معروفون بتعصبهم الدينى اسبانيا واستولوا على قرطبة • ولقد خيروا سكانها بين الدخول فى الاسلام أو الهجرة ••• أو الموت ! وعلى اثر ذلك هرب آلاف اليهود الى شمال اسبانيا التى كانت تحت سيطرة المسيحيين ، أما ميمون والد موسى فقد ترك قرطبة مع أولاده وتنقل لمدة ثمانى أو تسع سنوات بين مدن الأندلس ، ولكنه اضطر فى النهاية الى ترك اسبانيا والى الاقامة فى فاس فى عام ١١٦٠ • غير أن التعصب الدينى فى هذا البلد اضطره كما كان يفعل كل اليهود الآخرون ، الى ممارسة شعائر الدين فى تكتم شديد • الا أن هذه الاسرة اليهودية المتمسكة بدينها لم تستطع الاستمرار فى هذا الوضع فاضطر عائلها أن يهاجر ومعه أولاده فى ابريل ١١٦٥ الى فلسطين • ولكن فقر هذه البلاد وبؤسها اضطراه للعدول عن الاقامة فيها فاتجه مع أولاده الى مصر فى نفس العام حيث كان اليهود ينعمون بحرية كبيرة •

وفى مصر بدأت مرحلة الاستقرار لهذه الأسرة اليهودية ، فاستقرت الأسرة فى الفسطاط بجوار القاهرة ، ولكن سرعان ما توفى الأب عام ١١٦٦ • وقد تولى داوود ، أصغر الأبناء ، رعاية هذه الأسرة والانفاق عليها من التجارة ، بينما واصل موسى بن ميمون دراساته وأبحاثه •

---

(٢٤) Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Felix Alcan. Paris 1911 p. 8.

ولكن غرق هذا الأخ اضطره لممارسة الطب للانفاق على اسرته ، الا ان هذا لم يحل دون مواصلة اهتماماته الفكرية فاستمر فى شرح الكتب الدينية وهو العمل الذى كان قد بداه فى سن الثالثة والعشرين • وكان أول من شرح التلمود بمنهج علمى • فهو فى شرحه للمشنا مثلا يسيطر تماما على الموضوع ويستبعد التفاصيل الغير هامة ، ويعبر عن فكره بتركيز شديد فى اقل كلمات ممكنة • ولقد كان ابن ميمون أول من غير من شكل الايمان باليهودية ، اذ اصبح يرمى بالهرطقة كل من يرفض مبدا عقائدى قرره هو ، مخالفا بذلك روح اليهودية المتميزة بحرية الفكر (٢٥)•

ولقد أصبح موسى فى عهد السلطان المستنير الناصر صلاح الدين الذى تولى الحكم فى ١١٧١ اعظم مستشار فى أمور العقيدة فى الشرق بل فى العالم كله ، فكانت ترسل اليه الأسئلة من جميع انحاء العالم ليجيب عليها • وعظمت سلطة ابن ميمون على تجمعات اليهود فى العالم اجمع، ولكنها كانت أقوى ما تكون على يهود مصر • وفى ١١٧٥ اصبح حاخام القاهرة • ولم تمنعه هذه المهام الدينية الى جانب عمله الطبى من أن يواصل ابحاثه اللاهوتية حتى أن انتهى عام ١١٨٠ من عمله الضخم « تثنية التوراة » وهو ما يطلق عليه بالعبرية الـ "Mischné Torah" واستغرقت كتابته عشر سنوات (٢٦) •

ولقد اصبح نتيجة لمهارته وشهرته الطبية طبيبا فى بلاط السلطان صلاح الدين • وفى عام ١١٨٧ وجهت الى موسى تهمة الارتداد عن الاسلام بعد اعتناقه فى سبانيا (فى عهد الموحدين) • وكاد أن يحكم عليه بالخروج على الدين • ولقد انقذه حاميه وزير صلاح الدين ، ونقصد به الفاضل ، قائلا ان العقيدة التى تفرض بالقوة ليست صحيحة والارتداد عنها ليس خروجا عليها وبالتالى • ولقد عينه الفاضل بعد ذلك رئيسا لكل التجمعات اليهودية فى مصر ، وقد أورث أولاده هذه الوظيفة الشرفية من بعده حتى القرن الرابع عشر • وكان نجاحه المتزايد سببا فى اثارة غيرة الحاقدين فاتهمه البعض بانه ينكر البعث بالأجسام • وحثه

(٢٥) Ibid p. 8 à 16.

(٢٦) Ibid p. 17 à 27.

هذه التهمة فضــلا عن الحاح تلاميــذه ، على وضــع كتابه « فى البعث ha Méthim Maamar Te hiyath عام ١١٩١ مدافعا فيــه عن نفسه قائلا : انه لم يكتب من قبل كثيرا عن البعث لأنه ذو طــابع متجاوز المنطاق الطبيعى مما يجعله موضــوعا للايمان لا يفيد فيــه التامل الفلسفى، فالبرهنــه على البعث مستحيلة · اما كتابه العظيم الذى اشتهر به ونقصد به دلالة الحائرين واسمه بالعبرية "Moréh Néboukhim" فقــد انتهى منه عام ١١٩٠ ·

وبعد حيــاة حافلة توفى عن سبعين عاما فى ١٣ ديسمبر ١٢٠٤ ، واستمر الحداد الرسمى عليه لــدة ثلاثة ايام لدى يهود الفسطاط بل ولدى المسلمين ايضا ! وقد حملت جثته الى طبرية بفلسطين حيث دفن فى قبور عظماء اسرائيل (٢٧) ·

(ب) مؤلفــــــاته :

تنقسم مؤلفات ابن ميمون الى مؤلفات فلسفية ودينيــة وطبية · ونبدأ بالمؤلفات الفلسفية لأنهــا هى التى تعنينــا فى هذه الدراسة · ولا تتعدى المجموعة الفلسفية عنده الــكتابين وهمــا كتابا « الدلالة » و « فى البعث » الذى تحدثنا عنه من قبل · وبعد دراستنا لــكتاب الدلالة تبين لنــــا انه فى اساسه كتاب لاهوتى مصطبغ بصبغة فلسفية ، فهو يعــالج ضمن مايعالج بعض الموضوعات الفلسفية معالجة اللاهوتى الذى درس الفلسفة جيدا ·

وقــد نقل صموئيل بن تيبون عام ١٢٠٤ هذا الــكتاب الى العبرية وقد ترجم الى اللاتينيــة عــدة مرات وطبع ايضا عــدة مرات ، فهنــاك طبعــة باريس عام ١٥٢٩ ، وطبعــة بال عام ١٦٢٩ وطبعــة برلين عام ١٨٧٥ (٢٨)

---

(٢٧) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حيــــاته ومصنفاته ــ دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ٢٥ ·

(٢٨) د· احمد عيسى : تاريخ حيــاة موسى بن ميمون باعتباره طبيبا ــ من الحفلة الرسمية لاحيــاء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى ابن ميمون ــ جمعيــة المبــاحث التاريخية الاسرائيلية بمصر ــ مطبعــة السرعة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٣٠ ·

وقد ترجمه مونك الى الفرنسية (وهى الترجمة التى اعتمدنا عليها) ونشر مع الأصل العبرى وذلك من ١٨٥٦ الى ١٨٦٦ ٠

ولم يقصد موسى بمصنفه كما قد يبدو لأول وهلة جمهور المبتدئين فى الفلسفة ، بل كان يقصد اولئك الذين يحاولون التخلص من الأوهام الباقية من سن الطفولة بعد أن درسوا الفلسفة ، أى انه يقصد القاء انوار الفلسفة والمنطق على الايمان ، أى التوفيق بين الدين والفلسفة وبالذات التوفيق بين عقيدة موسى وأرسطو طاليس ٠ وانتهى من تاليفه عام ١١٩٠ وقد كتبه باللغة العربية ولكن بالحروف العبرية ، وكانت هذه الطريقة فى الكتابة منتشرة فى ذلك الوقت ٠ والكتاب مكون من ثلاثة اجزاء يشتمل كل جزء على عدة فصول او عدة موضوعات ويبحث الجزء الأول فى ماهية وكيفية ادراكه ، اما الجزء الثانى فيتناول مشاكل وجود الله ووحدانته وروحانيته ، ورأى الفلاسفة فى الكون هل هو قديم أم محدث ٠ كما يبحث أيضا فى هذا الجزء فى النبوة وماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين فى الملل المختلفة ، وعند اصحاب المدارس المختلفة من الفلاسفة ٠ اما الجزء الثالث فيستكمل فيه البحث فى النبوة فيشرح رؤيا النبى حزقيال وكل ما ورد فيها من الاصطلاحات العويصة والمعانى الغامضة ٠

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضا الرسالة التى كتبها فى البعث الجسمانى، ومقاله فى صناعة المنطق وهى تتكون من اربعة عشر فصلا نقلها موسى ابن تيبون الى العبرية ، ونشرت عليها شروح فى البندقية سنة ١٥٥٢ ، ثم طبعت اربع عشرة مرة ونقلها الى اللاتينية سبستيان مونستر وطبعت فى بال سنة ١٥٢٧ ونقلها نومان الى الألمانية (٢٩) واسم هذا الكتاب بالعبرية Millòth Higgayon

اما كتبه اللاهوتية فعلى رأسها « تثنية التوراة » او « المشنا توراة » "Misché Torah" ، الذى استغرق تاليفه عشر سنوات ٠ وقد

---

(٢٩) نفس المقالة السابقة ، ص ٣١ ٠

استلهم عمله هـذا من التلمود ومن شروحه وهوامشه وهـو يشتمل على اربعـة عشر كتابا ويعـد تقنينـا للتشريع وللدين اليهودى · فهو على حد تعبير « ليفى » مجهـود رائـع لتصـنيف وترتيب ما يموج فى « محيـط التلمود » (٣٠) · واذا كان منهج التلمود هو عرض الموضوع مع ذكر النقاش الذى يدور بصـدده بين أصحاب المـذاهب والآراء المختلفة ، دون ترجيح رأى على الآراء الأخرى فى معظم الحالات ، فان موسى كان يعتمـد على رجاحة عقله وعلى التقـاليد الموروثة ليحكم حكما فاصـلا بأسلوب اقرب مايكون لأسلوب المشنا · ويمكن لأى حاخام أو عالم يهودى أن يستعين بمؤلف موسى بن ميمون لحل المشاكل الدينيـة والفقهيـة بدلا من الغوص فى متاهات التلمود · وكان ابن ميمون يلمح الى انه يمكن الاسـتغناء عن التلمود ، والاعتماد على كتابه هذا الذى كتبه بلغة عبرية بسيطة يسهل فهمها (٣١) ·

ونحب قبل ان نسترسل فى عرض كتب ابن ميمون التوقف قليلا عند تعبيرين يكثر استخدامهما فى أثنـاء الحـديث عنـد اى عالم لاهوت يهودى وعلى رأسهم موسى بن ميمون ، ونقصـد بهما المشنا والتلمود · اما المشنا فهى اكبر مصـنف عبرى بعـد مجموعة اسـفار الـكتاب المقـدس ، وهو يتنـاول التشريع اليهودى ويستمد قوانينـه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصـالح · وجامع المشنا هو يهوذا هناسى (الذى سبق أن أشرنا اليه باعتبـاره جدا اكبر لأسرة ابن ميمون) وكان زعيما للطوائف اليهودية بفلسطين فى النصف الثـانى من القرن الثـانى الميـلادى · وأسلوب المشنا المجرد يؤدى احيـانا الى الغموض ، ولذلك فالمشنا لا تدرس الا بمعـاونة التلمود الذى شرح غوامضها وفسر اسس قوانينهـا وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيها ·

اما ثانى كتب ابن ميمون اللاهوتيـة من حيث الأهميـة فهو فى رأينا كتاب « السراج » الذى بدأه ابن ميمون وهو فى سن الثالثـة والعشرين لينتهى منه فى مصر عام ١١٦٨ · و « السراج » موضوع باللغة العربية ، وهو بمثـابة تفسـير مفصل لـكتاب المشنا ، وبحث واف عن تاريخ نشأة

(٣٠) Lévy : Maimonide p. 10 à 19.
(٣١) Ibid p. 19 à 21.
واسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، حياته ومؤلفاته ، ص ٤٧_٤٩

الرواية والاسناد عند اليهود . وقد جاء هذا الشرح مبسطا وصالحا للعامة . وقد نقلت اغلب اجزائه الى العبرية بعد حوالى قرن من وفاته (٣٢) .

وله ايضا رسالة عجيبة فى التحول القهرى من دين الى آخر ويطلق عليها بالعبرية "Iggérth ha-schemad" ويطلق عليها احيانا ايضا اسم Maamar — Qiddousch — ha — shem ، وقد كتبها بالعربية عندما اشتد الضغط الاسلامى على اليهود وخيروا بين ترك البلاد او دخول الاسلام ، وفيما يحث اليهود على الهجرة الى حيث يمكنهم ممارسة شعائر دينهم بلا خوف بدلا من الموت فى بلاد يفرض اصحابها دينهم على الأهالى (٣٣) .

وله ايضا ضمن كتبه اللاهوتية رسالة فى حسبان مواعيد الأعياد اليهودية ، و « كتاب الفرائض » ، و « مقالة فى السعادة » ، ورسالة بعث بها الى الربانى يعقوب الفيومى عن الشدة التى يلاقيها اليهود فى بلاد اليمن وقد نقلت الى العبرية على يد صمويل بن تيبون ، وله مقالة فى التوحيد نقلها الى العبرية اسحاق ابن ناتان فى القرن الرابع عشر .

اما كتبه الطبية فهى عديدة ونالت اهتماما كبيرا على مر العصور وهى :

١ - مقالة فى تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل بن الملك صلاح الدين ، ونقلها الى العبرية موسى بن صمويل بن طبون وقد نقلت الى اللاتينية ونشرت فى أوائل القرن السادس عشر عدة مرات فى أوروبا كما ترجمت الى الألمانية ونشرت فى البندقية فى ١٨٤٣ .

٢ - مقالة فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة وتسمى ايضا بالمقالة الفاضلية وهى فى السموم على اختلافها وقد نقلها الى العبرية موسى ابن تيبون ونقلت الى اللاتينية بعد ذلك بل والى الفرنسية فى القرن التاسع عشر .

---

(٣٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣٣) Lévy : Maimonide p. 11 — 12

٣ ـ مقالة فى البواسير وعلاجها وقد ترجمت الى العبرية ٠

٤ ـ كتاب فى الجماع فى ثلاثة اجزاء وقد ترجم الى العبرية ٠

٥ ـ مقالة فى الربو وقد ترجمت ايضا الى العبرية ٠

٦ ـ فصول فى علم الطب وهى تقليد لفصول ابقراط وقد ترجمت الى العبرية كما ترجمت الى اللاتينية فى آخر القرن الخامس عشر ٠

٧ ـ شرح على فصول ابقراط وقد نقلها موسى بن تيبون الى العبرية ٠

٨ ـ مقالة فى بيان الأعراض وقد نقلت فيما بعد الى العبرية ثم الى اللاتينية ٠ وهى آخر ماكتبه ابن ميمون وهو مريض ٠

٩ ـ كتاب فى الصحة والأخلاق وقد ترجم الى اللاتينية وطبع فى القرن السابع عشر ، كما ترجم الى الألمانية عام ١٩٣١ ٠

١٠ـ كتاب فى اسباب وعلامات الأمراض كتبه بالعبرية ونقله الى العربية سليمان بن حبيش المقدس ٠

١١ـ رسالة فى مرض ملك مصر ٠

١٢ـ رسالة فى الأشربة والأطعمة نقلها الى العبرية زكريا بن اسحاق البرشلونى ٠

١٣ـ اختصار للكتب الستة عشر لجالينوس وقد اضاف اليه خمسة كتب لغيره ٠ ولم يغير فى النصوص الأصلية لهذه الكتب التى نقلها مكتفيا باختيار منتخبات منها مع الاحتفاظ باسلوبها الأصلى ٠

١٤ـ شرح اسماء العقار ـ وهو مكون من اربعمائة وستة فصل يقدم فيها ابن ميمون وصفا لمختلف العقاقير ٠

وله بالاضافة الى كتبه الفلسفية واللاهوتية والطبية كتابان فى الرياضيات هما « تهذيب كتاب الاستكمال لابن افلح الأندلسى فى الهيئة » و « تهذيب كتاب الاستكمال لابن هود فى الرياضيات » (٣٤) ٠

---

(٣٤) نفس المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣١ و
Mieli (Aldo), La science arabe, son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939 p. 195—196.

سادسا : حياة ومؤلفات اسحاق البلاغ Isaac Albalag

(أ) لا نعرف الشيء الكثير عن حياة اسحاق البلاغ ، وكل مانعرفه عنه انه عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر فى شمال اسبانيا أو فى جنوب فرنسا ، ولكن فى اى مكان بالضبط لا ندرى . وقد عرف عنه انه فيلسوف متحرر الفكر وجرىء وهذا واضح فى كتابه الذى وصل الينا ولذا اعتبره كثير من معاصريه زنديقا خارجا على الدين . وكان لا يقدر موسى بن ميمون كفيلسوف ، وقد دافع عن الفلسفة ضد اعدائها وهو يقول فى مقدمته لترجمة كتاب الغزالى الشهير « مقاصد الفلاسفة » انه ينوى ترجمة كل اعمال ارسطو الى العبرية من اجل تقديم فهم حقيقى وواضح للفلسفة الى الجمهور ، ولتصحيح الأفكار الخاطئة التى تكونت عنها عند مهاجميها . ويبدو أن هذا المشروع لم يتحقق ، وقد كانت مشاركته الوحيدة فى مجال الفلسفة فى ترجمته للجزئين الاولين من مقاصد الفلاسفة .

وكان البلاغ يقول بنظرية الحقيقتين وذهب بعض المؤرخين الى انه قد تأثر فى هذا بابن رشد . وسنرى فى دراستنا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل قال بحقيقة واحدة هى الحقيقة الفلسفية العقلية ، وان تلاميذ ابن رشد ومنهم البلاغ هم الذين قالوا بهذه النظرية . وكان البلاغ يعتقد ، مثله فى هذا مثل ابن رشد وابن ميمون من بعده ، أن الفلسفة للصفوة فقط ، وان الدين للعامة ، وان كان كل من الفلسفة والدين مع ذلك يتفقان فى المبادىء الأساسية (٣٥) .

(ب) مؤلفـــــاته :

ان العمل الوحيد الذى تبقى لنا من اعمال البلاغ ، وربما يكون هو العمل الوحيد الذى انجزه بالفعل هو ترجمته الى العبرية لمقاصد الفلاسفة للغزالى والتعليق عليه . ولقد اطلق البلاغ على مجموع تعليقاته وهوامشه اسما عبريا هو Tiqqun ha'-Dé'ôt اى « اصلاح النظريات »

---

(٣٥) The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by , Isaac Landman. New York, 1948 p. 156.

مما يوحى اعتبـاره اياه كتابا منفصلا عن ترجمتـه للمقاصد التى اعطاها عنوانا عبريا هو Kawwânot ha — Pilósofim

ولقد عد البـلاغ دائما فيلسوفا عقلانيا جريئا ، ولعل هذا هو سبب تجاهل مؤرخى الفلسفة له حينـا وهجومهم الشديد عليه حينا اخرى ، حتى سقط تماما فى بحر النسيان ابتـداء من القرن السادس عشر · وفى القرن التاسع عشر نشر Yehoshua Heshel Shorr المعـروف باتجاهـه العقلانى ، مقتطفات من كتاب البلاغ ·

ثم اهتم به من المعـــاصرين Steinschneider و Heimann Auerbach . اما M.H.A. Wolfson فقد كان الوحيد تقريبـا الذى نشر بعض نصوص من مؤلفه · ومنذ عام ١٩٥٢ والمؤرخ الفلسفى المعـاصر جورج فاجدا منكب على دراسة مؤلف البـلاغ فى مخطوطـاته المختلفـة حتى استطاع نشره محققا مع مقدمه عن البـلاغ فى عام ١٩٦٠ فى كتاب بعنوان : « اسحاق البلاغ ، رشدى يهودى، ومترجم ومعلق على الغزالى » · ولولا هذه الدراسة لمـا استطعنا الـكتابة عن هـذا الفيلسوف اليهودى الرشدى المخلص الذى نقل الـكثير من نظريات ابن رشد كما سيتضح فى هذا البحث (٣٦) ·

Vajda (Georges) : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960, p. 7 à 9.



الفصل الثانى

الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية

لقد كثر الحديث عن تاثير ارسطو فى العالم المسيحى فى العصور الوسطى ، كما كثر الحديث عن تاثير شارحه الأعظم ابن رشد ، ما هى العلاقة بين تاثير كل منهما ، ولمن كان الأولوية فى التاثير ، هل كان التاثيران متصاحبين بحيث يمكن الحديث عن تاثير ارسطى رشدى ؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الرد عليها من خلال عرض تاريخى لدخول ارسطو وابن رشد الى العالم المسيحى فى العصور الوسطى • وكما هو معروف لقد سبق ارسطو ابن رشد الى العالم المسيحى ، ولكنه لم يسبقه الا كمنطقى اذ ترجمت كتب المنطق كما هو معروف منذ القرن السادس على يد بويسيوس Boece ، وهو رومانى درس فى اثينا الأدب والفلسفة واهتم بنقل منطق ارسطو ، مما كان له اكبر الأثر فى تكوين العقول فى العصر الوسيط • ومضت عدة قرون قبل أن يبدا الاهتمام مرة اخرى بارسطو فى أوروبا المسيحية ، وقد تم ذلك فى آخر القرن الثانى عشر • ولكن ارسطو فى هذا الوقت لم يقابل بالترحيب المنتظر ، لماذا ؟ لأنه جاء بصورة جديدة ، اذ جاء فى صورته الطبيعية والميتافيزيقية وهما صورتان كانت العصور الوسطى تجهلهما عنه تماما • ونعتقد بعد دراستنا لطبيعة الحياة الفكرية فى أوروبا المسيحية أن ارسطو الطبيعى والميتافيزيقى كان لابد له أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماما على الحياة الفكرية• لقد تميزت العصور الوسطى الأولى بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقا للتصور المسيحى • فقد كان التصور الأوغسطينى للمعرفة هو المسيطر حتى القرن الثانى عشر ، ووفقا لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالايمان ، وكل العلوم الدنيوية تخضع للعلم المقدس ، او اللاهوت • وكانت عبارة اوغسطين الشهيرة "Credo ut intelligas" ومعناها « اومن لأتعقل » تعنى اعطاء الأولية للايمان وللاهوت فى مجال

المعرفة • وكان من شان مثل هذا التصور عرقلة اى ازدهار للفكر الفلسفى العقلانى فى الأوساط المدرسية • وقد استمر هذا الوضع حتى ترجمت مؤلفات ارسطو وشروحها العربية •

وبفضل تشجيع ملوك وامراء مستنيرين راوا فتح ابواب المعرفة على مصرعيها ، وبفضل جهود رجال فكر ، بل وبفضل تأييد بعض رجال الدين الحريصين على تطور العقل البشرى حرصهم على سلامة عقيدتهم تمت ترجمة مؤلفات ارسطو وشروحها العربية •

(١) مراكز الترجمة :

اول مركز تمت فيه ترجمة مؤلفات ارسطو وشروحها وغيرها من كتب الفلاسفة اليونان والعرب كان فى طليطلة • وكانت طليطلة كما نعرف ، مايزال لها فى القرن الثانى عشر الطابع العربى اذ استقر العرب فيها طويلا وعرفت الحضارة العربية بكل جوانبها ومنها الفلسفة حتى انه يمكننا القول ان طليطلة بحضارتها العربية هى التى غزت اوروبا بارسطو اولا ثم بشارحه ثانيا • ويمكننا القول ان وقوف الغرب لأول مرة على مؤلفات ارسطو كاملة يرجع فى الحقيقة الى مشروع جماعى ضخم للترجمة كانت طليطلة هى مركزه ، ومما ساعد على نجاح هذا المشروع ان الأهالى العرب واليهود كانوا يتمتعون فى ظل الحكم المسيحى بتسامح شديد • فقد كون اسقفها المستنير ريموند Raymond مايشبه معهدا للترجمة ذاعت شهرته واجتذب اليه فطاحل المترجمين • ولقد اسدى هذا التجمع العلمى خدمات جليلة للعلم الغربى فيما يقول De Wulf اذ نقل اليه معظم العلم القديم (١) ، ولم تترجم مؤلفات اليونان وحدها بل ترجمت ايضا مؤلفات المفكرين العرب الذين شرحوا العلم اليونانى وساروا به خطوات كبيرة الى الأمام • وأهم ما ترجم كانت مؤلفات ارسطو وشروحها ، وعلى راسها شروح الشارح الأعظم الذى يطلق عليه لقب « الشارح » على الاطلاق ونقصد به بالطبع فيلسوفنا ابن رشد •

---

(١) DE Wulf (M) : Histoire de la philosophie mediè-vale. Tome I : Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition française. Louvain. 1924 p. 68.

وكان ثمة مركز ثان لترجمة التراث اليونانى والعربى ، وقد اهتم خاصة بارسطو ، ونقصد به بلاط الملك المتفتح فردريك الثانى (١١٩٧ ـ ١٢٥٠) ملك نابلى وصقلية وابنه منفريد من بعده وهما من آل هوهنستوفن • وكان فردريك وهو الامبراطور الجرمانى الرومانى يعيش فى حاشية مليئة بالعرب واليهود • فقد كان يحب العرب اذ سيطرت عليه فكرة الحضارة بمفهومها الحديث فيما يقول لنا رينان ، والحضارة بمفهومها الحديث هى افساح المجال لكل قدرات وطاقات الانسانية لتنطلق وتزدهر بلا قيود • ومن الجلى ان هذا المفهوم يختلف عن ذلك الذى سيطر على العصور الوسطى والذى يقتضى الزهد فى كل ماهو دنيوى باسم الدين • وكان فردريك يعتقد ان العرب يمتازون بحرية الفكر وبالعلم العقلانى ، ولذا اصبح بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية (٢) •

ويبدو لنا ان هذا الأمير مانسجت حوله اسطورة الالحاد او اللامبالاة الدينية الا لتفتحه واقباله على « العلم الوثنى » (فالعلم العربى ايضا كان ينظر له فى العصور الوسطى على انه علم وثنى وهو ما كان يصطدم عقلية العصور الوسطى المحافظة المتزمتة •

(ب) أهم المترجمين :

يأتى فى مقدمة المترجمين فى طليطلة رئيس الشمامسة فى هذه المدرسة وهو دومنيك جند يسالفى Dominique Gundissalvi وكان على رأس المجموعة اليهودية جون بن داوود وهو الذى يطلق عليه ايضا يوحنا الاسبانى Johannus Hispanus • ومن اشهر المترجمين ايضا جيرار دى كريمون Gérard de Crémone (+ ١١٨٧) الذى ترجم عددا هائلا من المؤلفات الأرسطية فضلا عن المؤلفات التى كان يظن انها ارسطية • ترجم الكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية ، كما ترجم السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون

---

(٢) Renan (E) : Averroès et l'everroisme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882 p. 286—287.

والفساد ، وكتاب العلل وهو من الكتب المنسوبة خطأ كما نعلم لأرسطو، وبما أن دى كريمون قد توفى فى عام ١١٨٧ ، فقد استنتج عالم فلسفة العصور الوسطى الشهير الراهب موندونيه أن أعظم أعمال أرسطو كانت بين أيدى اللاتين قبل ذلك التاريخ ٠ ونقصد بأعظم الأعمال أعماله الطبيعية بالذات مثل السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد (٣) ٠ ونحب أن نشير قبل أن نمضى فى الحديث الى انه قد ترجم العديد من الأعمال العربية ، ولكننا لا نتعرض لذلك لاقتصار اهتمامنا على مؤلفات ارسطو وشارحه ابن رشد ٠

وهناك ايضا المترجم الشهير والفيلسوف ميشيل سكوت Michel Scot الذى يسمى أحيانا بميخائيل الايقوصى ، الذى لانعرف عنه شيئا تقريبا لا مكان مولده ، ولا عدد أعماله ولا متى قام بها ، ولا تاريخ موته ٠ ويقول بعض المؤرخين انه ولد فى انجلترا بينما يؤكد البعض الآخر انه اسبانى ٠ ولكن الشىء المؤكد انه عاش فترة فى جامعة اكسفورد وفترة أخرى بجامعة باريس ، وانه اهتم خاصة بالعلوم الطبيعية ثم سافر الى اسبانيا حيث ازدهار العلوم العربية ٠ ويبدو مؤكدا ايضا انه تعلم اللغة العربية فى طليطلة نظرا لأنه شارك فى أعمال الترجمة فى هذه المدنية ٠ وعندما عاد من طليطلة استقبل احسن استقبال فى بلاط الامبراطور فردريك ٠ وقد ترجم ميشيل سكوت بعضا من شرح ابن رشد للطبيعيات الصغرى ٠ ويحدد لنا جوردان تلك الشروح بأنها شرح الحس والمحسوس ، وشرح الذاكرة والتذكر ، وشرح النوم واليقظة ٠ وربما يكون قد ترجم ايضا فيما يقول جوردان الميتافيزيقا والطبيعة لأرسطو ، وشروحهما الرشدية ، كما ترجم الكتاب الرابع من الآثار العلوية عن العربية (٤) ٠ وقد ترجم ميشيل سكوت ايضا كتاب كان له شهرة عظيمة

(٣) Mandonnet : Sger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème édition. Louvain 1911 — p. 14.

(٤) Jourdain (Amable) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvette édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843 p. 124 à 129.

جدا فى اوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، وان كان مجهولا فى الأوساط الفكرية العربيـة حتى الآن ، ونقصـد به كتاب « جوهر الاجـرام السـماوية » De substantia orbis وهـو لابن رشـد ! ·
والـكتاب عبـارة عن جمـلة مقـالات كتبت فى أوقات مختلفة ثم جمعت، وهو منشور باللغتين اللاتينيـة والعبرية الا أن الأصل العربى غير موجود· ويطلـق عليـه أحيـانا اسـم « فى تركيب الأجسـام السماوية » De Compositione corporis coelestis وتشير كل من قائمـة مكتبة الاسكوريال الشهيرة ، وقائمـة ابن أبى أصيبعة الى عـدة أعمـال بهـذا الاسم · ولقـد نسبت لميشيل الذى يعـد أول من أدخل ابن رشد لأوروبا عام ١٢٣٠ ، نظريات كلهـا هرطقـة ونظرا للدور الذى لعبه فى بلاط الامبراطور باعتبـاره ممثلا للعقليـة العربيـة فقـد نسبت اليه الـكثير من التهم (٥) ، اذ كان كل من يأخذ بالعلم العربى او ينتمى له يعد كافرا فى ذلك الحين ·

ومن المترجمـين المشـهورين فى بـلاط فـردريك هـرمان الألمـانى Hermand l'Allemand وقد أقام فى طليطلة فيما بين ١٢٤٠ ، ١٢٥٠ · ويبـدو أن هرمان لم يهتم الا بكتب ارسطو التى لا تمثل خطرا على العقيـدة المسيحية ونقصـد بهـا الخطـابة ، والشعر ، والأخلاق ، والسياسة · وبما أن مختصرات او ملخصـات هـذه الـكتب بالعربيـة كانت أكثر شـيوعا من الترجمـات العربيـة الـكاملة ، فقـد ركز جهوده على ترجمـة هـذه الملخصـات حيث ترجم مختصر الفارابى للخطـابة ، وتلخيص ابن رشد للشعر ، وملخصا للاخلاق هو الشرح الأوسط لابن رشد· وبالرغم من أن هرمان هـذا ترجم هـذه الـكتب أثنـاء اقامته فى طليطلة فانه كان يترجمها من أجل الامبراطور فردريك (٦) ·

وهنـاك قضـية أساسية ترتبط بقضـية الترجمـة فى هـذا العصر ونقصـد بها قضـية تحديد تاريخ بدء التأثير العربى بعـامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسـيط : هل سـبقت الترجمـة عن العربيـة (ونقصـد هنـا بالطبع ترجمة كتب ارسطو وكتب

---

(٥) Renan : Averroès et l'averroisme p. 66 et 205 à 210
(٦) Ibid. p. 211 à 214.

شراحه العرب) دائما الترجمات عن اليونانيـة مباشرة ؟ والاجابة على هـذا السؤال هامة جـدا كما قلنـا لأن السبق الزمنى هنـا يعنى الـكثير. فالترجمـة عن العربيـة تعنى أيضا بالاضـافة الى نقل فـكر ارسطو ، نقل فـكر شراحه العرب وعلى رأسهم فيلسوف قرطبـة الأشهر وابن سينا ، ان الاجابة عن هـذا السؤال ستسمح لنـا بتحديد دور أرسـطو العربى (فى صـورته أو تأويله الرشـدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية ٠

ويذهب كوبلستون ، ضمن من يذهبون ، الى انه من الخطأ ان نتصور أن الترجمـات عن العربيـة قـد سبقت دائما الترجمات عن اليونانيـة ٠ فمثـلا الـكتاب الرابع من الآثار العـلوية ترجمـه هنرى أرسـتبوس Henri Aristippus عن اليونانيـة مباشرة قبل أن يترجمه جيرار دى كريمون عن العربيـة ٠ ولقـد ترجم جزء من الميتافيزيقا عن اليونانيـة (الـكتب الأربعـة الأولى منها) قبل أن تتم ترجمـة هـذا العمل عن العربيـة ٠ وكانت هـذه الترجمـة تستخدم فى باريس حوالى عام ١٢١٠ وتعرف باسـم الميتـافيزيقا القـديمة (ولا نعرف مترجمها) وذلك للتمييز بينهـا وبين الترجمـة العربيـة التى قام بهـا جيرار دى كريمون أو ميشيل سكوت بعد ١٢٦٠ (٧) ٠

ويقف العلامة جوردان موقفـا موضوعيا من هـذا الموضـوع فيذكر الأسباب المختلفـة التى أدت الى تأثير الفلسفة الأرسطية والفلسفة الاسلامية العربيـة على العـالم الغربى ٠ ومن هـذه الأسباب أن استيلاء الأوروبيين على قسطنطينـة فى عام ١٢٠٤ أى فى بداية القـرن الثـالث عشر امدهم بالمخطوطات اليونانيـة التى ترجمت عنهـا فيما يبـدو بعد ذلك كتب ارسطو الميتافيزيقية والطبيعيـة ٠ وبالاضـافة الى هذا كانت الحروب الصليبيـة قـد تسببت فى انتشـار ظـاهرة تعلم لغـات الشرق بين المسيحيين ، ومنها اللغـة العربية ، كما سـاهمت فى نقل أعمـال ارسطو المترجمة الى العربية الى أوروبا وهى التى ترجمت فيما بعـد الى اللغـة اللاتينيـة ٠ كما أن

(٧) Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La philosophie medièvale. Casterman 1964, p. 224.

ترجمات عديدة لكتب ارسطو عن العربية قد تمت فى اسبانيا (وهو ما سبق ان تحدثنا عنه) ومنها انتشرت سريعا فى كل اوروبا ٠ وهو يعترف ان هناك من ينكر تاثير العرب على الفلسفة المدرسية ، ومن هؤلاء فيما يقول مؤرخو فلسفة العصور الوسطى الذين وضعوا كتبهم فى بداية القرن التاسع عشر والذين يتمسكون بان ارسطو كان يقرا فى الغرب ويشرح منذ زمن بعيد قبل ان تنتشر الترجمات الأولى التى تمت عن العربية ٠ وسبب هذا الخطأ العلمى الذى وقعوا فيه ، فى رايه ، هو انهم لم يدركوا الحقيقة التى اتضحت لمن كتب عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وهو واحد منهم ، وهى ان الفضل يرجع للعرب فى تعريف الغرب باعمال ارسطو الكاملة ، ولعل هذا هو سبب الطابع الخاص الذى اتخذته الفلسفة المدرسية فى اواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر (٨) ٠ ويبدو لنا ان كوبلستون استاذ تاريخ الفلسفة امريكى الذى سبق لنا ذكر رايه تاثر بهذا الفريق من مؤرخى فلسفة العصور الوسطى الذين كتبوا فى اوائل القرن التاسع عشر ٠

يستثنى جوردان من تلك النتيجة العامة التى توصل اليها بعض مؤلفات ارسطو ، فيقول ان كتاب النفس قد ترجم اولا عن النص اليونانى ـ ثم تبعته ترجمة ميخائيل سكوت عن العربية ، والدليل الذى يقدمه لنا على هذا هو ان جيوم دوفرنى Guillaume d'Auvergne استخدم الترجمة عن اليونانية دون الحديث عن الترجمة عن العربية ، ولو كانت هذه موجودة لاستخدمها او لأشار اليها لما لها من اهمية من ـ حيث ما بها من تأويلات عربية للنظريات الأرسطية فى النفس (٩) ٠ وردنا على هذا ان هذا مجرد افتراض فقد يكون دوفرنى قراها ولكنه لم = يذكرها لأى سبب من الأسباب ٠

وبالرغم من الموضوعية التى يتصف بها جوردان فانه ذهب الى ان دور العرب كان مجرد تمهيد الطريق وتذكير الغرب بوجود كتابات كانت ـ

---

(٨) Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote p. 8 à 14.

(٩) Ibid p. 214.

بعض مبادئها موجودة أصلا عند آباء الكنيسة (١٠) . وعلى العكس من هذا يذهب دى وولف أستاذ الفلسفة فى جامعة لوفان فى أوائل القرن العشرين ، فيقول ان العرب كانوا هم اساسا الذين كشفوا النقاب للغربيين عن العلم والفلسفة القديمين (أى اليونانيين) . ولكن هذا لا ينفى فى رأيه تشويه العرب للفكر الفلسفى والعلمى اليونانيين . فقد كانت أعمال اليونان تترجم أولا الى السريانية فى اغلب الأحيان ثم الى العربية ، ثم يضيف اليها العرب تأويلاتهم أو مايستجدونه . فاذا أضفنا الى كل هذا أن الترجمة الى اللاتينية كانت لا تتم فى معظم الأحيان عن العربية مباشرة، بل عن طريق ترجمة وسيطة هى الترجمة الى العبرية لأدركنا السبب وراء تفضيل مدرسى القرن الثالث عشر للترجمات التى تتم عن اليونانية مباشرة (١١) .

لعله يكون قد اتضح من العرض التاريخى الذى قدمناه عن حركة الترجمة لأعمال ارسطو أن الترجمة عن العربية سبقت عموما الترجمة عن اليونانية ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكارا مسبقة . ولعل الراهب البحاثه تيرى أستاذ الفلسفة فى المعهد الكاثوليكى بباريس ، فى كتابه الصغير القيم « حديث عن الفلسفة الاسلامية والثقافة الفرنسية » ، والذى لا نبالغ اذا قلنا انه هو الذى أوحى لنا بضرورة وأهمية دراسة الرشدية اللاتينية ، هو خير من عبر عن الصورة التى انتقل بها أرسطو الى الغرب المسيحى عندما قال: « دخل أرسطو العالم الغربى ، وأقصد بذلك فرنسا بالذات ، بأقدام لاتينية اذ كان منطقه قد ترجم منذ عدة قرون الى اللاتينية ، وبرأس (وأقصد بذلك مؤلفاته الطبيعية والسيكولوجية والميتافيزيقية) مغطاة بغطاء عربى ، اذ اتصل الفلاسفة الغربيون بالفلسفة اليونانية عن طريق ترجمات الكتب العربية أساسا) . ويضيف أنه يستخدم تعبير «أساسا» لعلمه بوجود بعض الترجمات عن اليونانية فى هذه الفترة المبكرة (١٢) .

---

(١٠) Ibid p. 215

(١١) De Wulf : Histoire de la philosophie medièvale. Tome I p. 68.

(١٢) Théory (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945 p. 67—68.

ترجم ارسطو اذن فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر ، وفى الثلث الأول من القرن الثالث عشر عن الترجمات العربية ٠ وعلينا الآن ان نبحث عن تأثير ارسطو ومعه شارحه ابن رشد (وهو ما يعنينا من دون الشراح العرب الآخرين) فى بداية دخولهما اوروبا فى المفكرين المسيحيين ٠ هل استقبلت اوروبا المسيحية ارسطو الوثنى ومعه شارحه المسلم (الوثنى ايضا فى نظرها !) بالترحاب ام بالعكس قاومت هذا الفكر الذى ابتعدت عنه منذ قرون طويلة لتهتم باللاهوت فقط ؟

يمكن الاجابة على هذا السؤال بانه بعد ترجمة جميع اعمال ارسطو الى اللاتينية بحيث امكن الاطلاع عليها بسهولة ضاق رجال الاكليروس « بالفيلسوف » لأن اسمه كان ما يزال موصوما بالالحاد ، ولأن مذهبه فى نظرهم لم يكن يساير تعاليم الكتاب ولذلك جدوا فى مقاومة آرائه الطبيعية والميتافيزيقية اذ لم يكن ثمة مسيحى مؤمن يرضى عن رأيه فى الله وفى صفاته او يرضى عن موقفه من العالم وخلود النفس (١٣) ٠

كانت الكنيسة فى العصور الوسطى وهى تقدم فى لاهوتها تفسيرا للكون تعطى معنى للحياة الانسانية ولتاريخها ، اى لأصلها ولتطورها بل ولمستقبلها ، اى انها كانت تطفىء الظما الطبيعى عند الانسان نحو معرفة ما يمس مشاكل اصله ومصيره ، ولكنها كانت فى نفس الوقت تقمع فيه نزعة البحث الفلسفى ٠ وكان اللاهوت مايزال فى القرن الثانى عشر على العرش المعرفى عندما جاء ارسطو ليقدم تصورات جديدة مختلفة تماما فى المسائل الطبيعية والميتافيزيقية وكان لابد من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت ٠

وقبل ان نتتبع حركة انتشار الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، نحب ان نتوقف قليلا عند طبيعة الفكر المسيحى قبل تلك الحركة ٠ كان هذا الفكر عموما عبارة عن مجموعة من المعتقدات

---

(١٣) د٠ توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ السلسلة الفلسفية والاجتماعية ـ مكتبة الآداب بمصر ، ١٩٣٧ م

التي صاغها علماء اللاهوت لتصبح عظيمة الأثر على العقول من جهة ولتعوق تطور الفكر الغربى من جهة اخرى • ومن المعروف ان استقرار المسيحية وخاصة الكاثوليكية ، اى استمرار تاثير لاهوتها ادى الى شل الحركة الفلسفية بل والى خنق كل حرية فكرية ، فالعقيدة الدينية تغنى العقل عن كل مبادرة ذاتية وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة • ونتيجة لذلك فان اللاهوت النظرى او التاملى لم ينتج اى مذهب حقيقى قبل القرن الثالث عشر اذا لم يوجد حتى هذا التاريخ مذهب يصيغ العقيدة المسيحية فى شكل فلسفى ، واى تأمل لاهوتى قبل هذا التاريخ كان تلفيقيا فى اساسه ، فهو يوفق بين القديس اغسطين اساسا وبين منطق أرسطو وبين ديونيسوس (وهو مؤلف مجهول الشخصية له نظرية فى اللاهوت الصوفى المتاثر بالأفلاطونية الجديدة) Pseudo Denys .

(هـ) دخول ارسطو وابن رشد اوروبا المسيحية (باريس) :

متى حدث الصدام الأول بين ارسطو (ونقصد به بالطبع الجانب الطبيعى والميتافيزيقى منه لأن منطقه كان معروفا لدى أوروبا منذ القرن السادس كما سبق ان قلنا) وبين المسيحية ؟ واين حدث ذلك ؟ حدث ذلك فى جامعة باريس عام ١٢١٠ فى شكل قرار تحريم • ونحب ان نتوقف قليلا عند جامعة باريس واهميتها • انشئت هذه الجامعة عام ١٢٠٠ عندما اصدر الامبراطور فيليب اوغسطس قرارا بضم كل المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة ، وتقسيمها الى أربع كليات هى كلية الآداب ، واللاهوت ، والحقوق والطب • وغنى عن القول أن الكليتين اللتين تعنيانا هنا هما كلية الآداب وكلية اللاهوت • وتكونت ايضا فى فترات متقاربة فى بداية القرن الثالث عشر جامعة بولونيا وجامعة اكسفورد ، وجامعة نابلى ، الا ان اهم هذه الجامعات كانت بلا جدال جامعة باريس ، فهى منارة الفكر فى اوروبا المسيحية كلها ، فيها تنشا التيارات الفكرية وتنتشر فى بقية انحاء اوروبا ، وفيها درس ودرس اعظم فلاسفة ولاهوتى القرن الثالث عشر • ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر اسكندر دى هالس Alexandre de Halés والقديس بونافنتورا St. Bonaventure ، والقديس البرت الأكبر ، والقديس توماس الأكوينى ، وروجر بيكون وجيل دى روم Giles de Rome وسيجر دى

برابانت وريموند ليل Raymond Lulle . ولذلك فاننا عندما نتحدث عن دخول أرسطو فى جامعة باريس لأول مرة والصدام الذى حدث فيها بين الفكر القديم والفكر الأرسطى ، فكأننا نتحدث عن بداية دخول أرسطو العالم المسيحى كله . وخلاصة القول أن أرسطو دخل باريس أولا ومنها انتشر فى بقية المراكز العلمية المنتشرة فى انحاء أوروبا المسيحية .

ونحب أن نؤكد انه فى عام ١٢٠٠ ، أى عند تأسيس جامعة باريس ، كانت معظم كتب أرسطو بين يدى القراء اللاتين . فكما اتضح من عرضنا التاريخى لحركة الترجمة فان السماع الطبيعى ، والكون والفساد ، والكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية . والنفس ، والطبيعيات الصغرى ، والكتب الأربعة الأولى من الميتافيزيقا والأخلاق النيقوماخية قد ترجمت جميعها قبل هذا التاريخ . ونضيف أنه كان بين ايدى اللاتين ايضا ترجمة كتب بويسيوس المنطقية التى تشرح اورجانون ارسطو ، وكذلك شروح ابن سينا للمنطق الأرسطى ، وكتاب العلل وهو كتاب يلخص بعض قضايا بروقلس - وان نسب لفترة طويلة خطأ لأرسطو - وقد ترجمه عن العربية جيرار دى كريمون (وقد توفى دى كريمون عام ١١٨٧ وبالتالى لابد انه ترجم هذا الكتاب قبل هذا التاريخ) .

وجاء رد فعل الكنيسة المسيطرة على الحياة الفكرية فى ذلك الحين ضد ارسطو فى شكل قرار تحريم وضعته مجموعة من رجال الدين على رأسها بيير دى كوربى Pierre de Corbeil أثناء انعقاد مجمع باريس عام ١٢١٠ . ويرجع موقف الكنيسة هذا من ارسطو ، وهو على عكس موقفها من افلاطون الذى كان قد جاء أوروبا محاطا بآباء الكنيسة، الى أنه جاءها بواسطة المسلمين الذين تحاربهم المسيحية . ورأت الكنيسة أن عليها أن تتدخل بعد أن جرؤ بعض المفكرين على محاولة تكييف الطبيعة والميتافيزيقا الأرسطية مع اللاهوت (١٤) . وادان هذا التحريم

---

(١٤) Théory : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 74.

اموری دی بین Amaury de Béne وداوود دی دنیان David de Dinant وتلاميذهما ، كما حرم « كتب ارسطو فى الفلسفة الطبيعية وشروحها التى كانت تدرس فى المحاضرات العامة او الخاصة فى باريس » . وواضح من صيغة التحريم انه يقصد الكتب الأرسطية الطبيعية فقط ، وأنه لا يشير الى ميتافيزيقا ارسطو ، وان كانت كثير من القضايا الميتافيزيقا قد عالجها ارسطو كما نعرف فى كتبه الطبيعية ۰ كما ان التحريم يشير الى شروح الكتب الطبيعية ، ولذا فالسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : شروح من هى المقصودة ؟ يذهب بعض الباحثين مثل هوريو وجوردان الى ان شروح ابن رشد هى المقصودة (١٥) ، بينما يذهب البعض الآخر وعلى راسهم رينان الى استحالة ذلك لأن أول عمل من اعمال ابن رشد ترجم الى اللاتينية فى عام ١٢١٧ على يدى ميشيل سكوت اى بعد هذا التحرير بحوالى سبع سنوات (١٦) ۰

ومما هو جدير بالذكر ان هذا التحريم كان ينطبق على جامعة باريس فحسب ، اذ استمر تدريس أورسطو وشروحه فى تولوز مثلا (١٧) ۰ وفى ختام حديثنا عن هذا التحريم نقول انه لابد ان الفلسفة قد شهدت احياء فى بداية القرن الثالث عشر والا ما جاء هذا التحريم محاولا القضاء عليها فى مهدها ۰

لقد كان لباريس دور هام فى التعبير والدفاع عن المسيحية ولهذا كان البابا يحرص دائما على المحافظة على سلامة العقيدة فيها فى مأمن من كل الشوائب ، وهو ما دفعه الى اصدار اول تحريم فيها دون غيرها من الدوائر الفكرية فى انحاء أوروبا المسيحية ۰ هل تراجع اساتذة كلية الآداب بجامعة باريس الذين كانت استهوتهم الفلسفة حتى انهم اندفعوا فى دراستها وفى تدريسها مما دفع الكنيسة الى التدخل رسميا لحماية العقيدة المسيحية ، بأن اصدرت قرار تحريم ١٢١٠ ؟

---

(١٥) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, p. 409 et 410.
Jourdain : Recherces critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, p. 193 — 194.
(١٦) Renan : Op. Cit. p. 220 — 221.
(١٧) Théry : Op. Cit. 74 — 75.

هل تراجعوا امام سلطة الكنيسة ورجالها حراس الدين واللاهوت الذين كان فى استطاعتهم الحكم بالاعدام على كل من يتجهم على الدين ؟ والاجابة هنا بالنفى !! ويبدو أن التاريخ يقول لنا هنا أن العقل اذا انطلق فى درب جديد فمن الصعب اعادته الى الدروب القديمة التى يكون قد سئمها ، مهما كان الثمن • ولقد اضطرت الكنيسة الى اصدار تحريم آخر عام ١٢١٥ كان اكثر عنفا عن سابقه ، ولقد صاغه روبير دىكورسون Robert de Courçon الذى كان استاذا للاهوت فى جامعة باريس فيما بين ١٢٠٤ و ١٢١٠ والذى كان صديقا للبابا اينوسنت الثالث Innocent III ، وقد اصبح كردينالا فى ١٢١٢ • ففى ١٢١٥ كلفه البابا باعادة تنظيم الدراسات فى باريس باعتباره مندوب البابا ، فاصدر قانون تنظيم الجامعات الذى اشتمل على هذا التحريم الجديد الذى يحرم « تدريس كتب ارسطو الميتافيزيقية والطبيعية والخلاصات التى تتناولها وكذلك مذهب داوود دى دينان وامورى والهرطقى Maurcii Hyspani (وموريس هذا أو العربى الأسبانى سنعرض له فيما بعد) (١٨) •

كان مورى دى بين - الذى يشير اليه هذا التحريم كما اشار اليه من قبل تحريم ١٢١٠ - استاذا بجامعة باريس فى كلية الآداب ، وما يزال من الصعب علينا تحديد ماهية نظرياته وتحديد مصادرها ، كما لازلنا حتى الآن لا نستطيع تحديد على وجه الدقة سبب اتهامه بالخروج على الدين ، هل كان ذلك نتيجة لاعتماده على كتب أرسطو الطبيعية أم كان نتيجة لاعتماده على الشروح العربية لهذه الكتب • أما داوود دى دينان فقد اثبت الأب تيرى فى كتابه عنه (١٩) ، اعتماده وتأثره بطبيعة ارسطو وميتافيزيقاه ، وهو ما يتضح من مقتطفات كتابه "De Tomis" التى ذكرها البرت الأكبر • وكان البرت يأخذ عليه انه شوه فلسفة اسطو بتصوراته البدائية عن وحدة الوجود •

---

(١٨) Ibid p. 75

(١٩) Théry (R.P.G.) · Auteur du Décret de 1210 : 1 — David de Dinan, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

ويذهب البعض الى ان كليـــة اللاهوت بجامعـــة باريس كانت وراء تحريمات ١٢١٠ و١٢١٥ ، واننـــا يجب الا نرى فى تلك التحـــريمات الا اجراءات دفاع ضـــد التسللات الوثنيـــة لأرسطو ، وحمـــاية للعلم الالهى ، ويؤكدون أن هـــذين التحريمين هـــا الأضواء الوحيدة على تاريخ الأرسطية فى باريس فيما بين ١٢٠٠ و ١٢٣٠ (٢٠) .

ادركت المـدرسة المسيحية وهى تواجـــه يقظة الأرسطية الجديدة انها اذا تركتها تنتصر أى اذا قبلتها لـــكان عليهـــا اما أن تعلن ان كل تعـــاليم الـــكنيسة الـــكاثوليكية خاطئـــة ، واما أن تقبل امكانيـــة وجـــود حقيقتين متعارضتين وسليمتين فى نفس الوقت ، تقول باحدهما الـــكنيسة وتبرهن الفلسفة على صـــحة الأخرى . كان على الـــكنيسة ان تضحى اما بالعقيدة واما بالعقـــل السليم . واتخـــذت الـــكنيسة بسرعـــة قـــرارها فضحت بكل الفلسفة الوثنيـــة ! (٢١) .

ان الـــكنيسة التى كانت تقبل بل تفرض تدريس منطق ارسطو ولأنه يستطيع أن يقدم خـــدمات جليلة للاهوت ، رفضت أرسطو العـــربى عـــام ١٢١٥ بنفس الصرامة التى صـــاحبت رفضها له عام ١٢١٠ . ونص التحريم الجـــديد واضـــح وهـــدفه أوضح ، ومدلوله بالنسبة لتـــاريخ الأرسطية العربيـــة ذو اهميـــة رئيسية : ان الـــكنيسة مصممة على سد الطريق امام أرسطو العربى ، أى ارسطو وشراحه العرب . ونقول قبل أن ننتقل لأهم ما جاء فى هـــذا القرار ، وهو تحريمه لـــمذهب موريس الأســـبانى او العربى الأســـبانى ، ان هـــذا القرار كان مثل سابقه محليا أيضا ، فهو يستهدف جامعـــة باريس دون غيرها من المراكز الدراســـية . ولذا نرى منشور دعاية يصـــدر عن جامعـــة تولوز فى ١٢٢٩ بهـــدف جذب الطلبـــة اليهـــا ، يؤكد أن الأساتذة فيها يدرسون كتب ارسطو المحرمة فى جامعة باريس ! (٢٢) .

---

(٢٠) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 66-67 et 72.

(٢١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 580.

(٢٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 68.

اثار اسم Mauricii Hyspani أو Mauritus Hyspanus الذى جاء فى تحريم ١٢١٥ شغف الكثيرين للبحث عن حقيقة صاحبه وقد كتب فى هذا العديدون ، وانقسموا فريقين ، فريق يرى انه ابن رشد ، بينما يستبعد الفريق الثانى هذا تماما ٠ والجميع يعتمدون فى تحديدهم لصاحب هذا الاسم على فكرتهم عن تاريخ دخول ابن رشد العالم المسيحى : فمن يقول انه ابن رشد هو من يعتقد ان العالم المسيحى عرف هذا الفيلسوف فى هذا التاريخ ، اما من يرفض هذا الرأى فهو من يظن ان ابن رشد لم يكن قد عرف بعد فى هذا التاريخ فى اوروبا المسيحية ٠

يقول كارادى فو فى محاولته تحديد من هو موريس الأسبانى انه اما ابن سينا او ابن رشد ، فالتحريمات الباريسية ، كانت تتناول ايضا الفلسفة العربية وهذان الفيلسوفان اهم أعلامها ، وهو يرجح ان يكون المقصود هنا هو ابن رشد وليس ابن سينا ، رافضا الرأى الذى يرى ان كلمة mauritus هى تحريف لكلمة Maurus وبالتالى ان يكون المقصود بـ mauritus hyspanus هو العربى الأصفهانى اى ابن سينا كما يذهب البعض ٠ فليس هناك ما يدعو ــ فيما يؤكد ــ لتسمية ابن سينا بالأصفهانى لأنه لم يكن فى اصفهان الا سنوات قليلة لم ينتج فيها الكثير، والمفروض أن المفكر ينتسب للبلد الذى ولد فيه او اقام فيه مدة طويلة ٠ لا مناص اذن من اعتبار أن Hyspanus هى الأسبانى ٠ ويكاد يتفق الجميع على هذا الحل ٠ أما كلمة Mauritus أو Mauricii فيرى دى فو أن اعتبارها تحريفا لكلمة Mauritus أى العربى يعد خطأ لأن العرب فى اسبانيا فى القرن الثالث عشر كان يطلق عليهم اسماء اخرى ٠ ويرفض دى فو ماذهب اليه رينان من ان كلمة Mauricii أو Mauritus هى تحريف لكلمة Averrois اى ابن رشد باللغة اللاتينية ٠ ويؤكد ان هذه الكلمة ماهى الا تحريف لكلمة محمد وهو اسم ابن رشد ٠ وبذا يكون المقصود بمن ذكر فى التحريم هو محمد الأسبانى اى ابن رشد (٢٢) ٠

---

(٢٢) DE vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques 21ème année. Paris, 1932 p. 238 — 239.

ويذهب موندونيه الى أن العربي الأسبانى هذا هو ابن رشد بالذات بينما يرى فيه جوردان دومنيك جاند يسالفى او ابن جبيرول او ابن سينا. اما آسين بالاثيوس فيفضل ان يكون مسلما اسبانيا مجهولا ، ويمتنع بوييج وهو الذى تولى نشر وتحقيق الكثير من اعمال ابن رشد عن ابداء الراى قائلا انه ليس لدينا اية وثيقة تسمح لنا بأن نقول ان ابن رشد كان يسمى فى بداية القرن الثالث عشر او فى اى وقت آخر باسم « العربى الأسبانى » .

وهناك من يطرح المسالة بطريقة مختلفة تماما فيرفض اعتبار ان ابن رشد هو المقصود بتحريم عام ١٢١٥ ، اعتمادا على ان تاثر الفكر المسيحى بابن رشد جاء الى ما بعد ذلك بعدة سنوات ، وعلى راس هؤلاء فان ستينبرجن الذى خصص كتابا عن ارسطو فى الغرب ، فيقول أن الشروح التى كان يقصدها التحريم هى شروح ابن سينا وربما شروح الفارابى ولكنها ليست شروح ابن رشد . ويضيف انه حتى لو كان المقصود بمن جاء ذكره فى التحريم هو ابن رشد ، فان نفس صيغة القرار لا تعنى بالضرورة وجود كتب ابن رشد باللغة اللاتينية فى هذه الفترة (٢٤) .

ونحن نرى فى الحقيقة فى هذا الرأى كثيرا من التعنت ، كما ان الأدلة التى يقدمها لنا بعد ذلك على صحة رايه لا تقطع بالمرة بصواب هذا الراى ، انما هى تدل على محاولة تاويل النصوص بما يتفق ورأى مسبق . فلو فرضنا معه أن كتب ابن رشد لم تعرف فى العالم المسيحى الا بعد سنة ١٢٣٠ فهل يقلل هذا من أهمية هذا التاثير ؟ ان كل تاريخ الرشدية اللاتينية الطويل وعنف الحركة المضادة لها كافيان لبيان هذا الأثر . ودليل فان ستينبرجن على ان ابن رشد ليس هو المقصود فى تحريمنا هو أن ذكر ابن رشد ورد للمرة الأولى فى كتابى « فى العالم » و « فى النفس » لجيوم دوفرنى وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣٠ ، ١٢٣٦ ، وان لهجة حديث دوفرنى عنه تدل على أنه يعرفه بالكاد فهو لا يرتاب بالمرة فى ان فلسفة الفيلسوف العربى تحمل فى طياتها اى خطر للفكر المسيحى ، كما ان ألبرت فى خلاصته عن « الخلق » التى الفها حوالى ١٢٤٠ يذكره حوالى

(٢٤) Van Steenberghen ; Aristote en occident p. 69—87

ثمانين مرة وهو يشير لشروحه على الميتافيزيقا ، والنفس ، والسماء والعالم ، ولكتابه « فى جواهر الاجرام السماوية » ، وان كان لايشير لشروحه على السماع الطبيعى وعلى الكون وعلى الآثار العلوية • وثمة دليل ثالث يقدمه فان ستينبرجن على ان ابن رشد لم يعرف قبل ١٢٣٠ وان كان تاثيره جاء بعد ذلك التاريخ بحوالى عشرين عاما ، وهو أن ميشيل سكوت قد قام بترجمة كتب ارسطو وشروح ابن رشد عليها فى بلاط فردريك الثانى ملك صقلية فيما بين ١٢٢٨ ، ١٢٣٥ ، وان هذا الملك قد ارسل بعد ١٢٣٠ بقليل ترجمات جديدة لجامعات ايطاليا ، وان ترجمات ابن رشد قد دخلت باريس فى نفس الوقت تقريبا •

ولا ينكر فان ستينبرجن ان ميشيل سكوت قد ترجم شروح ابن رشد فيما بين ١٢٢٠ و ١٢٢٨ فى طليطلة ، ولكنه يعتبر أن أول محاولة هامة لترجمة اعمال ابن رشد ، كانت غالبا فى بلاط فردريك الثانى حوالى ١٢٣٠ وقد اشترك فيها ايضا ميشيل سكوت • والحقيقة التى يتمسك بها هذا المؤرخ اعتمادا على كل هذا ان ابن رشد لم يعرف فى باريس قبل ١٢٣٠ • ويسوق لنا المزيد من الأدلة على ذلك فيقول ان روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل فى حدود ١٢٣٠ العالم المسيحى ، كما أن هناك مخطوطة هامة فى المكتبة القومية بباريس بتاريخ ١٢٤٣ تحتوى على كل اعمال ابن رشد التى عرفت فى القرن الثالث عشر ، وهذا دليل بالغ الأهمية على أن دخول ابن رشد اوروبا المسيحية عن طريق باريس كان حوالى ١٢٤٠ (٢٥) •

اما رينان فهو يجعل دخول ابن رشد اوروبا المسيحية قبل ذلك بكثير فيقول ان التاريخ الذى يذكره روجر بيكون هو تاريخ معرفته هو باعمال ابن رشد وان كان هذا لا يعنى انه تاريخ دخول ابن رشد باريس على الاطلاق ، والدليل على ذلك أن جيوم دوفرنى واسكندر دى هالس قد عرفا اعمال الشارح قبل هذا التاريخ • ومن جهة اخرى فان ترجمات ميشيل سكوت لا تحمل تاريخا ، والتاريخ الوحيد جاء على ترجمته لاحدى

---

(٢٥) Ibid p. 88 — 90.

مؤلفات البتروجى وهو ١٢١٧ ولابد ان ترجمات ابن رشد قد تمت فى هذا التاريخ لأن ميشيل سكوت يبدو أنه لم يظل فى طليطلة الا سنوات قليلة (٢٦) ٠

أما اذا انتقلنا الى رأى الدكتور محمود قاسم الذى كتب كثيرا وباعجاب شديد عن ابن رشد لرأيناه يختلف اختلافا شديدا مع رينان لأنه يرجىء معرفة العالم المسيحى بأعمال ابن رشد الى مابعد منتصف القرن الثالث عشر !٠ ويقول د٠ قاسم فى نقده لفكرة رينان ، ان الفكرة الأساسية عند هذا الباحث كانت أن فلسفة ابن رشد لا تختلف فى شىء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب ، ولذا ذهب الى ان الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة فى أوروبا منذ بداية القرن الثالث عشر مع أن كتبه لم تكن قد ترجمت بعد ٠ ويذهب د٠ قاسم الى ان المذهب الرشدى لم يعرف فى أوروبا المسيحية الا بعد خمسين عاما من التاريخ الذى حدده رينان ، أى بعد منتصف القرن الثالث عشر !٠ (٢٧) ونرى أن الدكتور قاسم اختار هذا الاحتمال واعتبره هو الحقيقة اليقينية ليحل عدة مشاكل فلسفية تاريخية ، وهى كما ذكرها :

أولا : لماذا لم يعرف جيوم دوفرنى المتوفى عام ١٢٣٠ ابن رشد ؟

ثانيا : كيف عجز الاسكندر دى هالس عن معرفة ذلك الشارح الذى تكلم عن العقل المادى ، فقال انه الاسكندر الأفروديسى بينما هو فى الحقيقة ابن رشد ؟

ثالثا : كيف استطاع الأكوينى وحده أن يستخدم منهج ابن رشد فى شروحه لأرسطو ؟

رابعا : لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار فى نظر معارضى الأكوينى وفى نظر تلاميذه أيضا ؟

---

(٢٦) Renan p. 208.

(٢٧) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، مكتبة الأنجلو ، ص ٤٤ ٠

خامسا : واخيرا لماذا اشتدت محاربة اللاتين الرشديين فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ؟

ولقد اعتمد د٠ قاسم على العالم آسين بالاسيوس الذى اهتدى كما يقول الى الطريق الذى سلكته فلسفة ابن رشد العربية حتى وصلت الى الاكوينى ٠ وفى رأى د٠ قاسم اننا لو ارجانا تاريخ دخول الرشدية للعالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر لاستطعنا العثور على تفسير منطقى لنشأة المذهب الذى اساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما اطلقوا عليه اسم « المذهب الرشدى اللاتينى » وكان ينبغى أن يسموه بالمذهب العربى اللاتينى ٠ وفى رأيه أن المذهب الرشدى الحقيقى لم يتطرق الى العالم الغربى الا من خلال مذهب البرت الأكبر ٠ ويرى المؤلف فى النهاية أن الفلسفة الرشدية الحقيقية ما كان من المستطاع معرفتها فى العالم الغربى قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر ! (٢٨) ٠

وفى رأينا أن الدكتور قاسم يحاول اثبات بطريقة غير مباشرة أن كل التهم التى وجهت للفلسفة الرشدية عند دخولها باريس ، كان يجب فى الحقيقة أن تلصق بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة فى الفارابى والكندى وابن سينا ، لا بابن رشد ٠ أن ارجاء دخول ابن رشد فى رأينا ، فى العالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثاث عشر فيه اجحاف فظيع للحقيقة فلقد سبق لى أن ذكرت أن جيوم دوفرنى ذكر ابن رشد فى اوائل القرن الثالث عشر ، كما قلنا أن البرت الأكبر ذكره عام ١٢٤٠ فى كتابه « فى المخلوقات » حوالى ٨٠ مرة ٠ ومن جهة اخرى كان على د٠ قاسم الا ينزعج كل هذا الانزعاج بسبب التهم التى الصقت بابن رشد ، فمن الطبيعى أن يكون هذا الفيلسوف العقلانى العظيم الذى كرس حياته فى توضيح فكر المعلم الأول قد اتى بالكثير من النظريات التى تصطدم مع العقيدة المسيحية ، بل ومع أى عقيدة منزلة ، ولاهوتها ، مما يدفع الكثيرون لمهاجمته ٠ ثم الم يهاجمه البرت الأكبر وتوماس الاكوينى نفسهما وقد عرفاه حق المعرفة ، وقد اعتبرهما د٠ قاسم تلاميذا له؟

---

(٢٨) د٠ قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكوينى ، ص ٤٤ ، ٤٥ وص ٥١ ٠

ونعتقد أن محاولة تبرأة فيلسوف من تهمـــة الالحـاد من جانب أسـتاذ للفلسفة ما كان ينبغى ان تاخذ كل هـذه الأهميـة ، خاصـة ان المتهم هو ابن رشد الذى يمكن ان يبرىء نفسـه دائمـا قائلا كما سنرى عند دراسة التوفيـق بين الفلسفـة والدين عنـده « اننى اوضح ارسطو ولا اعبر عن آرائى ! » ٠

ويتساءل د٠ قاسم لمـاذا لا يكون المقصـود بتحريم عام ١٢١٥ هو ابن طفيـل مثلا ؟٠ ولا ادرى لمـاذا لا يكون هو ابن رشد خاصـة أن الاتجاه بعـد ذلك فى التحريمات كان ضـد ابن رشد بالذات وليس ضد اى فيلسوف آخر ؟ لمـاذا نبحث عن أبعد الاحتمالات بينما اقر بها امامنا ؟

وبعـــد هـــذا العـــرض نعتقـــد انه فى اســـتطاعتنا القـول ان Mauritus Hyspanus المشـار اليـه فى تحـريم ١٢١٥ والذى حرمت شروحه هو ابن رشد ٠ وبالرغم من أن جزءا يسيرا من كتبه هو الذى ترجم ، فقد عرفه بعض المهتمين بالفلسفة ودارسيها وربما يكونوا قد عرفوا بقيـة مؤلفـاته قبل أن تترجم كان يكون بعض العـــارفين للعربيـة لخصــوها لهم ، أو ربمـا وجـدت ترجمـات متسرعة غير دقيقـة لـكتبه ثم اختفت عندما وجدت الترجمات الدقيقة ٠

ولقـد تـكون ، بالرغم من تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، تيـار فـكرى جـديد فى كلية اللاهوت نفسها ، الى جانب استمرار الاتجـاه المحـافظ القـديم المرتبط بشـدة بالاعتمـاد على النصــوص وعلى آباء الـكنيسة ٠ ولابد ان هـذا الاتجـاه يرجع الى ضرورة انتظـام طلاب كليـة اللاهوت بعض الوقت فى كلية الآداب بمقتضى نظـام دراسة كلية اللاهوت ، وهناك كانوا يتاثرون بالمنهج التاملى العقـلانى الذى يزداد قـوة ٠ وتصادف ان تكونت — فى الوقت الذى كان يغزو فيـه ارسطو جامعـة باريس ومعـه الفلسفات الوثنية الأخرى — طائفة الدومنيكان فى ٢٢ ديسمبر عام ١٢١٦ ، كما جاء الفرنسيسكان جامعـة باريس لأول مرة فى عام ١٢١٩ واجتذبت الفرقتـان العـديد من الأعضـاء سواء كانوا تلاميـذا أم اساتذة (٢٩) ،

---

(٢٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 75 à 77.

وتمثيل هاتين الطائفتين في جامعة باريس كان فى رايئا ، مما جعل الصدام بين المسيحية من جهة والأرسطية والرشدية من جهة اخرى اعلف.

(د) المرحلة الثانية فى تاريخ الأرسطية فى القرن الثالث عشر :

وتقع تلك المرحلة فيما بين ١٢١٨ و ١٢٥٠ ، وفى تلك المرحلة واصلت كلية الآداب بجامعة باريس تدريس أرسطو وشروحه رغم تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، بل ان كلية اللاهوت نفسها اصابتها العدوة ٠ فها هو البابا جريجوار التاسع يوجه رسالة الى اساتذة هذه الكلية يحذرهم فيها من الفلسفة ، وسوء استخدامها ويذكرهم بقيمة العلم المقدس ، اى اللاهوت، وهو الذى يستمد مبادئه من العقيدة ، تلك المبادىء التى تعلو على مستوى الفهم الانسانى ٠ ان الفلسفة هى خادمة اللاهوت الذى يعلو على كل العلوم الاخرى ٠ فلا يجب اذن قلب الأدوار ووضع العلم المسيطر تحت سيادة الفلسفة وهى مجرد خادمة له ancilla كما كانوا يقولون حينئذ ٠ وبالرغم من أن مضمون هذه الرسالة عائم كما يقول لنا فان ستينبرجن الا انه يلقى ضوءا قويا على التطور الذى حدث فى هذه الكلية منذ ١٢١٥ ٠ ولقد قام الأب جرابمان Grabmann ، عالم الفلسفة المسيحية الكبير ، الذى بذل الكثير من الجهود لنشر مخطوطات العصور الوسطى الفلسفية ، بتوضيح ذلك بالاعتماد على الكتابات التى وضعت فى هذه الفترة فى الكلية ، فذهب الى انه لابد وأن يكون هذا التيار الفلسفى الجديد جاء نتيجة ضرورة انتظام طلاب اللاهوت فى كلية الآداب قبل دراسة اللاهوت ٠ ومن الواضح ان هذا الاتجاه كان يعطى مكانة عظيمة للمنهج التأملى ٠ ويبدو أن هؤلاء المجددين كانوا يستخدمون مصطلحات ومفاهيم فلسفية فى تأويل « الأسرار » دون مراعاة لطبيعة معرفة العقيدة أو طبيعة العلم اللاهوتى ٠ ان الصراع هنا بين الروح المسيحية والاتجاه الفلسفى الطبيعى الوثنى ٠ وتتزايد قوة هذا الاتجاه حتى يضطر البابا اليقظ الى توجيه خطاب فى ١٣ ابريل ١٢٣١ الى اساتذة وطلاب جامعة باريس لاعادة السلام بهدوء الى هذه الجامعة بعد أن اجتاحتها الاضطرابات ٠ والجديد فى هذه الرسالة هو أن البابا رأى استمرار تحريم كتب ارسطو لحين فحص الطبيعية منها ولحين « تنقيتها » من كل ما يثير مجرد الشكوك ٠ ويوصى البابا اللاهوتيين ،

بالابتعاد عن المناهج الضارة بالنسبة لعلمهم ، فيجب ألا يحاولوا لعب دور الفلاسفة بل عليهم الاعتماد دائما على مصادر اللاهوت التقليدية · وبعد ذلك بعشرة ايام اى فى ٢٣ ابريل ١٢٣٦ كون البابا جريجوار التاسع لجنة مهمتها فحص كتب ارسطو الطبيعية ، فقد تكون دراسة أرسطو مفيدة للعلم المسيحى ! وكان الهدف من هذا الفحص حذف كل الفقرات التى تمثل خطرا على العقيدة او تثير شكا فيها أو تتعارض معها صراحة·

وواضح تماما أن هذا البابا الذكى قد أدرك أن أرسطو قد اقتحم كلية الآداب بل وكلية اللاهوت نفسها ، وأنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار ، وأن الشىء الوحيد الذى يستطيعه هو أن « ينقى » ارسطو من كل جوانبه « الوثنية » بحيث يمكنه التعايش مع العقلية المسيحية · لقد بدأت الكنيسة اذن تخضع للامر الواقع ·

الا أن هذه اللجنة فشلت تماما ! كان من الصعب ، جعل العقول التى اثير شغفها ، تقبل مقص الرقابة على الفكر المطروح امامها · ومما ساعد على فشل هذه اللجنة هو أن شروح ابن رشد كانت قد دخلت باريس · بقيت المشكلة اذن قائمة امام اى بابا ، ولذلك نرى البابا اينوسنت الرابع Innocent IV يفرض حظر قراءة كتب ارسطو الطبيعية فى تولوز ايضا فى ٢٢ سبتمبر ١٢٤٥ (٣٠) · ولكن التيار الأرسطى كان أقوى من كل الاجراءات ولذلك اضطرت جامعة باريس فى عام ١٢٥٥ كما سنرى فى المرحلة القادمة ، أن تضع فى برامجها كل كتب أرسطو السيكولوجية ، والطبيعية والميتافيزيقية !·

وفى هذه الفترة التى نحن بصددها ، والتى تمتد من سنة ١٢١٨ الى سنة ١٢٥٠ ، غزت شروح ابن رشد كل المراكز العلمية فى اوروبا وعلى راسها باريس · واذا كان البعض ينكر معرفة اوروبا بابن رشد قبل ١٢٣٠، بينما يرى البعض الآخر انها حدثت فى أوائل القرن الثالث عشر ، فان

---

(٣٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 101 — 108 ; et Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 21.

الـكل يجمع على أنه ما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ كان ابن رشد قـد فرض سلطان شروحـه على العقول • وكما سبق أن قلنـا كان جيوم دوفرنى هو أول من ذكر ابن رشد فى كتابيه « فى الـكون » و « فى النفس » وهمـا مؤلفـان فيما بين ١٢٣١ ، ١٢٣٦ وان كانت اللهجـة التى ذكره بهـا تشير الى نوع من التردد قـد يعنى الجهل بحقيقـة ابن رشد • ونرجح أن يكون ذلك سببه سيطرة الـكنيسة على الفكر وتهـديدها المستمر لـكل جـديد ممـا يدفع بالمفكرين الى التظـاهر احيـانا بغير ما يؤمنون به وهى حيلتهم فى كل العصـور اذا ما اشـتدت الضـغوط عليهم • وقـد يكون سبب لهجـة دوفرنى هو أنه قرأ ابن رشد فعـلا أو سمع عنـه ، دون أن يتعمق فى حقيقة فـكره ، وفيما يمثله من خطر على العقيـدة المسيحية • ولا يعقل فى رأينا أن يكون أبن رشد قـد ظهر فجأة بحيث يذكره ألبرت ثمانين مرة فى كتابه « فى المخلوقات » الذى ألفـه عام ١٢٤٠ ، بينما كان دوفرنى يكاد يجهـله حتى وقت قريب • فلابد أن هـذا التيـار الأرسطى الرشدى كان قد قطع شوطا طويلا حتى رسخت اقـدامه وحتى أصبح حقيقة واقعة بالرغم من كل تحريمـات الـكنيسة ، وحتى يذكره البرت بهذه الـكثرة ، وهو الذى يمثل فـكرا مسيحيا سليما الى حد كبير وله مكانة عظيمة فى الحيـــاة الفـكرية •

(هـ) المرحلة الثالثة للارسطية (الرشدية) فى باريس فيما بين ١٢٥٠و١٢٦٥ :

وضعت كليـة الآداب بجامعة باريس فى ١٢ مارس ١٢٥٥ تنظيمـا لمنـاهج التـدريس وحـددت الـكتب التى يجب أن تقرأ أو تشرح علنـا • وكان هـذا دليـلا على دخول ارسطو رسميا كلية الآداب • فـكل مافعلته الـكلية فى الحقيقـة هو أنهـا ارادت أن تجعل تنظيمهـا يجـارى الواقع الموجود فعلا منذ فترة مضت • وقد سمحت بدراسة كتب الأخلاق، والسماع الطبيعى ، والميتافيزيقا ، والحيوان ، والسماء والعالم ، والآثار العلوية ، والنفس ، والـكون ، وكتاب العلل (وهو ليس لأرسطو حقيقـة) والحس المحسوس ، والنوم واليقظة ، والنبـــاتات ، والذاكرة والتـــذكر ، والموت والحيـــاة (٣١) •

---

(٣١) Mandonnet : op. cit., p. 24.

وبهـذا التنظيم اصبحت كلية الآداب بباريس مفتوحة على مصراعيها للتاملات الفلسفية ليس فى مجال المنطق والأخلاق فحسب بل فى الميتافيزيقا وفى الفلسفة الطبيعيـة ايضا ٠ ولا نعرف الـكثير عما كان يدرس بالضبط فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥ وكل مانعرفه انه فى نهـاية تلك المرحلة بدا يتضح اتجاهان مختلفان تزعم سيجردى برابانت احدهمـا ، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة فى طريق العقلانيـة ، واصبحوا يدرسون أرسطية هرطقيـة فى نقاط عـديدة ، بينما كان الاتجـاه الثـانى يعبر عن ارسطية معتدلة اى تحترم الرؤية المسيحية للاشـياء ٠ وكان حزب سيجر هو حزب الاقلية، فهو يضم اقل من ربع الموجودين فى الـكلية سواء كانوا أساتذة ام طلبة ، وان كان يبـدو انه الحزب الذى اجتـذب اقوى الشخصيات وابرز المفكرين، ويتضح هذا من كتاباتهم ومن شهادة المعاصرين (٣٢) ٠

امتازت هـذه الفترة باعمـال وجهود كل من البرت الـكبير وتلميذه العظيم القـديس توماس ٠ وكانت بداية هـذه الجهود تكليف البابا الاسكندر الرابع لألبرت ، وذلك اثنـاء اقامته فى البـلاط عنـده ، بنقض ضلالة ابن رشـد الخاصـة بخلود النفس الانسانية الفردية ٠ واستجاب البرت لذلك بأن وضع كتاب « فى وحدة العقل ضـد ابن رشد » الذى أدمجه فيما بعد فى خلاصـته اللاهوتيـة بعد أن أدخل عليه تعـديلات هامة ٠ والـكتاب يدل على الروح الفكرية التى كانت سـائدة فى عام ١٢٥٦ ٠ ويفرض السؤال التـالى نفسه علينـا فى هـذا المقـام : هل كان طلب البـابا لنقض نظرية وحدة العقل الرشـدية رد فعل لوجود رشديين صرحاء كان لابد من الرد عليهم ؟ يذهب فان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » ـ وهو كتاب قيم من حيث استعراضه لـكل فلسفات هذا العصر الذهبى للفلسفة المـدرسية ، وان كان فيـه الـكثير من التحيزات ومن الأفـكار المسبقة التى تؤدى غالبا الى استنتاجات بعيدة تماما عن الحقيقـة ـ ذهب الى ان الاجابة عن هـذا السؤال لابد وأن تـكون بالنفى ، وذلك لأن نظرية وحدة النفس الرشدية كانت قـد اكتشفت من جانب المسيحيين منذ فترة وجيزة ٠ ودليله على ذلك أنهم لم يتوقفوا عندها طويلا ، رغم خطورتها ،

---

(٣٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 414.

فيما قبل عام ١٢٥٠ ، اما دليله الثـانى فهو ان روجر بيكون فى كتابيـه « مسائل على كتب الفلسفة الأولى » و « مسائل على كتاب العلل » ينسب لابن رشد نظرية تعـدد العقول الممكنة والعقول الفعالة ، وهو ما فعله ايضا البرت الـكبير فى خلاصـته عن المخلوقات التى كتبهـا فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ معتقـدا أن ابن رشد يختلف ، فى قوله بتعدد العقول الفعـالة ، عن كل شراح أرسطو · ويذهب نفس المؤلف أيضا الى أنه من غير المعقول أن تـكون هرطقـة مثل وحـدة النفس قـد انتشرت فى اراضى مسيحيـة منـذ حوالى ١٢٥٠ دون أن تنـدرج فى اى تحريم الا بعـد ذلك بعشرين عاما (٣٣) · وهو يقصـد بالطبع تحريم عام ١٢٧٠ الشهير · وهذا رأى عجيب فى الحقيقـة من جانب باحث متخصص مثل فان ستينبرجن ، فاذا كان البـابا قـد كلف القـديس البرت عام ١٢٥٦ بنقض هذه الضـلالة افلا يعنى هـذا صراحة أنهـا كانت معروفـة ومنتشرة بين مفكرى المسيحية ، وأنهـا كانت تشكل خطورة بالنسبة للعقليـة المسيحية بل بالنسبة للعقيدة نفسها ؟!· ولذا يمكننا القول انه فى اللحظة التى كلف البـابا البرت بنقض نظرية ابن رشـد ، كان الفيلسوف المسلم ابن رشد معروفا تماما · وبالتالى نرفض هـذا الرأى الذى يرى أن الأمر لم يكن يتعلق بهرطقـة منتشرة بين اللاتين ، وانه كان لا يتعـدى حل مشكلة فلسفية شائكة قـد اثارت عقول بعض الفـلاسفة اللاتين (٣٤) · كان فان ستينبرجن متخبطا فى تحـديده لزمن دخول نظرية وحـدة النفس الرشـدية للعالم المسيحى · فهو يحذر من فـكرة رينـان التى اعتنقهـا من بعـده ماندونيـه فيما يخص هذه النظرية وتطور رد الفعل المضـاد لها · ولـكن حديثـه فى هذا الموضوع به الكثير من الأخطاء · فعلى سبيل المثـال يقول ان رينـان يعتبر ان كتاب « فى وحدة العقل » لألبرت الأكبر اكبر دليل على الصراع ضد الرشدية معتمدا فى رايه هـذا ، لا على نص هـذا الـكتاب ذاته ، بل معتمدا عليه بعد ان تحول الى جزء من خلاصـته اللاهوتيـة التى كتبها فى زمن متأخر كانت هـذه « الضـلالة » قـد انتشرت فيـه (٣٥) · والغريب أن رينان لم يقل بذلك

---

(٣٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 157 et p. 279.

(٣٤) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 158.

(٣٥) Ibid. p. 189.

ابدا انما قال بالحرف الواحد ، لابد أن نظرية وحدة العقل قد أصبحت لها اهمية كبيرة ، ولابد انها قد جمعت حولها عددا كبيرا من الأنصار حتى يرى البرت نفسه ، غير مكتف بمحاربتها فى عدة مناسبات ، بل يرى نفسهمضطرا الى تخصيص كتابا لها وهو « وحدة العقلضد الرشديين » وهو الذى سيضمنه بالنص تقريبا ضمن خلاصته ، معترفا أنه الفه فى روما بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالى ١٢٥٥ (٣٦) ٠ اما الأمر الأكثر غرابة فهو ، أن ماندونيه الذى ينتقده فان ستينبرجن لأنه سار وراء رينان ، يذهب الى ان كتاب « وحدة النفس » لا يحارب اتجاها رشديا ولكنه يحارب الشكوك الأولى التى نتجت عن تدريس ارسطو الذى سمحت به جامعة باريس منذ ١٢٥٥ (٣٧) ٠

ادرك البرت الكبير الموقف تماما ،اى أدرك أن ارسطو دخل أوروبا المسيحية مصطبغا بصبغة عربية اى متاثرا بالتاويل المادى للاسكندر الأفروديسى ، وأن كثيرا من اساتذة جامعة باريس اعتنقوا هذه الفلسفة ، وأن الأوغسطينية القديمة وقفت فى وجه هذا الاتجاه محاولة أن تسد عليه الطريق ولكنها فشلت فازداد هذا الاتجاه قوة ، واستطاع أن يفرض نفسه بمنهجه وبدقته ، وبما كان ينطوى عليه من قضايا عديدة جديدة ، يمكن أن تكون اساسا للفلسفة بل للاهوت المسيحى نفسه ٠ أدرك البرت كل هذا بوضوح وكان موقفه حكيما اذ أعتمد كثيرا على المصادر الغربية ، وهذه حقيقة ، وأن فرق بينهما وبين أرسطو الحقيقى ، وبذلك يكون قد « نقى » ارسطو بقدر الامكان من الفلسفة العربية (الرشدية بالذات) التى لا يمكن أن تتفق والعقيدة المسيحية ، بل ولا يمكنها أن تتفق ايضا والفلسفة السليمة (فى رأيه هو بالطبع) (٣٨) ٠

ويلح علينا سؤال فى هذا الموضع ونحن بصدد محاولة « تنقية » البرت لأرسطو من الشوائب ، الا وهو هل كان ارسطو الحقيقى الخالص

---

(٣٦) Renan p. 232.

(٣٧) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 62.

(٣٨) Théry : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 91 — 92.

من كل الشوائب لا يصطدم والعقيدة المسيحية ؟ يذهب فريق من الباحثين ومنهم تيرى الى أن أرسطو فى نصوصه الأصلية يمكن وأن يتفق والعقيدة المسيحية . ونحن لا نعتقد هذا ، فالأساس الميتافيزيقى الأرسطى لا يمكن الا وان يتعارض مع أى دين يقول بخلق العالم من عدم ، وبخلود النفس الفردية . ولكى يتفق ارسطو والعقيدة المسيحية او اى عقيدة منزلة ، لابد من التوفيق بينه وبينها كما فعل من قبل معظم فلاسفة الاسلام .

وقبل أن نسترسل فى الحديث علينا تحديد معنى بعض التعبيرات الهامة التى نجدها فى كل كتب فلسفة العصور الوسطى والخاصة بهذه الفترة الحاسمة فى تاريخ الفلسفة المدرسية وهى الأرسطية الجذرية l'aristotélisme radical والأرسطية الهرطقية l'aristotélisme orthodoxe . والأرسطية السليمة الاعتقاد او الأرثوذكسية l'aristoélisme hétérodoxe

ان الأرسطية الجذرية هى الأرسطية التى تتمسك بحرفية نصوص وبروح فلسفة ارسطو نفسه ، وهذه فى رأينا يمكن ان تكون هى عين الأرسطية الهرطقية وقد أطلق عليها هذا اللقب بالنسبة لموقف العقيدة المسيحية منها . كما ان التعبيرين يمكنهما الدلالة على الرشدية اللاتينية التى تمسكت دائما بحرفية الأرسطية وبالاخلاص الشديد لهذا المذهب الشامخ . اما الأرسطية الأرثوذكسية او السليمة الاعتقاد فهى تلك التى اسسها كل من ألبرت الكبير وتوماس الاكوينى وذلك بان خلصاها من كل ما يمكن أن يصطدم بالعقيدة موفقين بذلك بينها وبين المسيحية ، وهذه الأرسطية هى التى ستسود لتصبح المذهب الرسمى للكنيسة فيما بعد .

ولو عدنا لمحاربة التيار الرشدى لوجدنا ان جهود البابا اسكندر الرابع لم تقف عند هذا الحد ، اذ كلف توماس الاكوينى ايضا بوضع كتاب يحارب فيه الهرطقات الفلسفية الجديدة . وعلى الفور بدأ توماس فى تأليف كتابه الشهير « الرد على الأجانب » (او الوثنيين لأن المقصود بكلمة gentiles من هم غير مسيحيين) . ويرى فان ستينبرجن أن القديس توماس لم يكن يستهدف محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة فى كتابه (الذى الفه فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤) انما هو قد

الفـه من أجل المبشرين المسيحيين الذين عليهم تنصـير العرب ، فقد كان على هؤلاء المبشرين معرفـة الأخطـاء الفلسفية أو اللاهوتيـة المنتشرة فى الاسـلام ، وكان عليهم أن يكونوا مسلحين لمحاربتهـا ، كما كانوا يحتاجون لمنهج اقنـاع يتفق والعقليـة الاسـلامية · ويذكر نصا دن المقـدمة يؤكد هـذا المعنى فيما يعتقد هو · يقـول توماس أن هـــذا الـكتاب موجـه لا للوثنيين بل للمسيحيين الحـائرين ، أى أن الـكتاب هدفه « تقديم الحكمة الى المسيحيين الذين يحترمون الـكتاب المقدس والذين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الحقيقـة الـكاثوليكية » (٣٩) · ونعتقد أن هـذا النص لا يشير الى أن الـكتاب موجـه للمبشرين بل لمن ضلوا الطريق أو حاروا نتيجة لوقوفهم على ماهو مخالف للعقيـدة المسـيحية ، والا لـما احتـاروا · فلو كان المقصود هم المبشرين لـكان الهـدف من الـكتاب اطلاعهم على مزيد من حقـائق الدين لا هـديهم لأنهم حيـارى · ونرى أن الـكتاب مناقشة فلسفية موضـوعية هادئة للأفـكار المخالفـة للعقيـدة المسيحية ، بعيدا عن روح الانفعـال · ألم يقل لنـا توماس الأكوينى فى الـكتاب الأول من هـــذه الخلاصـة أن هـدفه منها هو « التعريف بالحقيقة التى تعلمها العقيـدة المسيحية واستبعاد الأخطاء المضـادة » (٤٠) · ولو تابعنـا بقية النص لوجـدناه يبين صعوبات الرد على الضلالات ووسائل التغلب عليها (٤١)·

ونتفق مع جوتييـه فيما ذهب اليـه فى تقـديمه لـكتاب القـــديس الأكوينى الذى نحن بصـدده من أنه لو كان هـدفه التبشير لوضع فى المقام الأول ضـلالات القرآن وعلمـاء الـكلام المسلمين لينقضها بدلا من الاهتمام فقط بالضلالات الفلسفية (٤٢) ·

ولنـا أن نتساءل هل وضعت « الخلاصـة ضـد الوثنيين » لمحـاربة الرشدية اللاتينيـة ؟ أو بمعنى آخر هل تمثل هذه الخلاصة دليلا على وجود

(٣٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 182.

(٤٠) Ibid. p. 189.

(٤١) St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er P. Lethielleux 1961 p. 135.

(٤٢)

الرشـديين ؟ يذهب البعض الى ان هـذا مستحيل لأن الفترة التى وضع فيها الـكتاب اى فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ لم يكن بهـا بعـد رشديون لاتين ولأن تلك « الخلاصـة » لا تتضمن الا فلسفة القـديس توماس الخاصة (٤٣) اما البعض الآخر من مؤرخى فلسفة تلك الفترة فيعرض رأيه من خلال تقسيمه لها الى ثلاث مراحل الأولى فيما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ حيث تـكون هـذا الاتجـاه على اثر ترجمـة اعمـال ابن رشـد ، وفى هـذه الفترة لم يدرك اللاتين بالضـبط حقيقـة مذهب ابن رشد حتى أن البرت وروجر بيكون كانا يعتقـدان انه صـاحب فـكرة أن العقل الفعـال من قوى النفس . اما المرحلة الثانيـة للرشـدية فهى فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٦ وفيهـا بدأ رجال اللاهوت يدركون « اباطيل » ابن رشد ويحاربونهـا ، واكبر دليل على ذلك كتـاب « فى وحـدة العقل » . اما المرحلة الثالثة من الرشـدية فتبـدأ عام١٢٦٦ وقـد تبلورت تماما الرشـدية واصبحت تمثل تيـار الأرسطية الهرطقيـة وكان زعيمهـا هو سيجر دى برابانت الذى بدأ يدرس منذ ٢٧ اغسطس ١٢٦٦ (٤٤) . ومعنى هـذا التقسيم أن الرشـدية لم تكن موجودة حقيقة كتيار عنـدما كتب توماس كتابه . والضلالات التى يتحـدث عنها توماس لا ينسبها للرشديين اللاتين اساتذة كلية الآداب المعـاصرين ، بل لأصحابها الأقدمين من اليونان والعرب (٤٥) .

ومن قراءتنـا لهذه الخلاصـة اتضح أن توماس يهتم كثيرا بنقض ضـلالات ابن رشـد بالذات ، افلا يعنى هـذا ان هـذا الفيلسوف المسلم قـد بدأت فلسفته تفرض نفسها على العقول ؟. وصحيح أن سيجر قـد بدأ يدرس ارسطو فى تاويله الرشـدى ابتـداء من عام ١٢٦٦ ولـكن هـذا لا يعنى أن الرشدية كانت تيـارا لا يلتفت اليه قبل هذا التـاريخ ، كمـا لا يعنى ايضـا انه لم يكن هنـاك رشـديون لاتين . ربما لم يكن ثمة أساتذة

---

(٤٣) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 272 — 281.

(٤٤) Salman D : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Néoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain 203 — 212.

(٤٥) St. Thomas d'Aquin — Summa contra Gentiles p. 70 à 91.

يقومون بتـدريس فـكر ابن رشد فى جامعة باريس قبل هـذا التـاريخ ، ولـكن هـذا لا يعنى انه لم يكن هنـاك رشـديون لاتين • لقد كان سيجر أول من جرؤ على تدريس فـكر ابن رشد ولـكن هل كان له اتجاه آخر غير الرشـدية قبل ١٢٦٦ ؟ ، الم تـكن هنـاك فترة اعداد وتكوين بالنسبة له ولغيره من الرشـديين سبقت هـذا التـاريخ تربوا خلالهـا فى احضان الرشدية التى كانت موجودة فعلا ؟!•

لقد فرض فـكر ابن رشد نفسه فى هذه المرحلة بعد أن تسلل الى العقول على اثر ترجمة كتبه فى أوائل القرن الثالث عشر •

ويرى فان ستينبرجن ان الرشـدية اللاتينيـة كتيار وجدت فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٥ ودليله على ذلك أنه فى الوقت الذى ترك فيـه القـديس توماس باريس عام ١٢٥٩ لم يكن هنـاك ما يثير اى شك فى وجود مثـل هـذه الأزمة • وفى ١٢٦٦ كان سيجر يدرس منذ زمن قليل فى كلية الآداب، وفى ١٢٦٧ اثار ما يدرسه اسـاتذة كلية الآداب المفتونين بابن رشد رد فعل القـديس بونافنتورا • ويعلن توماس فى مقـدمة كتابه « فى وحدة العقل » الذى ألفـه سنة ١٢٧٠ أن الضـلالة الرشـدية قـد انتشرت منذ وقت طويل فى العـديد من العقول • وبالرغم من محاولتـه الدائمـة لارجاء تبلور الرشـدية اللاتينيـة الى ما بعد عام ١٢٦٠ ، فان ستينبرجن يعترف بأن هـذا التيـار لم يتفجر فجأة انما جاء نتيجة اختمار طويل للافـكار التى وجـدت بحق بوادرها قبل ١٢٥٠ ، وقـد عجلت برسـوخها قوانين كليـة الآداب التنظيميـة التى صـدر اولهـا فى فبراير ١٢٥٢ ، وثانيها فى مارس ١٢٥٥ • وهو يرى أن ممـا سـاعد على نمو هـذا التيـار الرشدى فى باريس أن بونافنتورا قـد اعتزل التـدريس منـذ ١٢٥٧ ، وأن توماس كان قـد عاد لايطاليـا عام ١٢٥٩ بحيث لم تعـد هنـاك اية شخصية هامة فى المدينة الجامعية يمكن أن تتصدى لهذا التيار الهرطقى (٤٦) •

---

(٤٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 185.

(و) المرحلة الرابعة للارسطية الرشدية فى أوروبا المسيحيـة : من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧ :

كانت الأزمة التى يعـانى منهـا الفكر فى أوروبا المسيحية فى النصف الثـانى من القرن الثالث عشر فى راينـا ترجع الى انتشار الرشدية اللاتينية للعقيـدة المسيحية • وانصبت جهود البرت الـكبير وتلميذه العظيم القديس توماس على انتشـال الفكر الأوروبى من هـذه الأزمة التى بلغت ذروتهـا فيما بين ١٢٦٧ و١٢٧٧ ، وهى السنوات العشر التى كتب فيها سيجر دى برابانت اخطر كتبه الرشـدية النزعـة • ولقـد وجه جل الأدب الفلسفى الملتزم بالروح المسيحية فى هـذه الفترة للتصـدى للتيار الرشدى • فهاهو القـديس توماس يكتب فى ١٢٧٠ (وان كان تيرى نفسـه يقول ان تاريخ الـكتاب هو ١٢٦٩ وليس ١٢٧٠) ، ردا على سيجر دى برابانت « فى وحدة العقل ردا على الرشـديين » ليرد عليه سيجر من جديد بكتابه « فى العقل » فى نفس العـام • ان هـذه الفترة هى زمن اعظم المعارك الفكرية فى العصـور الوسطى ، وخطورة الموقف هى التى اشعلت هذه المعارك : لقـد نهشت الرشـدية العقيـدة المسيحية ولابد من تعبئة كل الجهود لانقاذ نقائهـا • وأصبحت المشكلة هى انقـاذ أرسطو من شارحه • ويبـدو أن الأزمة قـد وصلت الى قمتهـا وان التيـار كان جارفا ممـا دفع باسقف باريس اتين تومبييه Etienne Tempier الى أن يصـدر قرار تحريم جـديد فى ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ (والغريب أن رينان يذكر تاريخا مختلفـا بالنسبة لهـذا التحريم الا وهو ١٢٦٩) يحرم فيـه ثلاث عشرة قضـيـة رشدية • ولنلاحظ أن هـذه هى المرة الأولى ، على خلاف كل التحريمات السابقة التى نرى فيهـا تحـديدا لقضـايا معينـة ، مما يدل على أن المسألة لم تعـد تيـارا أو اتجـاها غير واضح المعـالم كمـا كان الأمر بالنسبة لتحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ انما اصبحت الرشدية معروفة تماما ، وقضاياها مدروسة وواضحة ••• ومنتشرة !! ، والطريف أن القديس البرت تلقى من Gilles de Lessines خمس عشرة قضية ليفحصها قبل تحريمها•

ولاحظ البرت ان ثلاث عشرة قضـية من هـذه القضـايا رشدية تماما أما القضيتان الاخيرتان فلم تـكونا متعارضتين مع العقيدة بل كانتا ماخوذتين من القضـايا الأرسطيـة التى يقول بهـا البرت الـكبير نفسـه وتلميذه الأكوينى !! اما أولى تلك القضـيتين فهى قضـيـة وحـدة الصـورة فى

الانسان ، واما القضية الثانية فهى بساطة الملائكة وهما تتعارضان بوضوح مع نظريتى تعدد الصور الجوهرية ، والتكوين المادى الصورى للملائكة اللتان تقول بهما الأوغسطينية · ونعتقد ان كون قضايا القديس البرت والقديس توماس قد بدات تثير الشكوك فان هذا يعنى ان اصحاب الفلسفة الأوغسطينية ، وهم اصحاب الاتجاه التقليدى فى الفلسفة المسيحية ، كانوا لا يحاربون الرشدية فحسب بل كل الأرسطية ، وهم كما نعلم اصحاب اتجاه افلاطونى اساسا ·

اما القضايا الثلاث عشرة التى خظرها اتين تومبييه فهى :

١ - لا يوجد الا عقل واحد (لكل الجنس البشرى) ·

٢ - من الخطأ او من سوء التعبير أن نقول أن الانسان هو الذى يدرك ·

٣ - ان ارادة الانسان تريد أو تختار تحت سيطرة الضرورة ·

٤ - ان كل ما يحدث فى العالم يخضع بالضرورة لتأثير الأجسام السماوية ·

٥ - ان العالم قديم ·

٦ - لم يوجد انسان اول ·

٧ - ان النفس التى هى صورة الانسان كانسان تفسد بالموت ·

٨ - ان النفس لا يمكنها ان تتعذب بالنار المادية بعد الموت ·

٩ - أن حرية الارادة قوة منفعلة وليست فعالة وهى تخضع بالضرورة للرغبة ·

١٠- ان الله لا يعرف الجزئيات ·

١١- ان الله لا يعرف شيئا الا ذاته ·

١٢- ان الأفعـال الانسانية لا تخضع للعناية الالهيـة ٠

١٣- ان الله لا يستطيع ان يهب الخلود او اللامادية لشيء من شـأنه ان يفسد أو أن يفنى ٠

ولو نظرنا لهـذه القضـايا بنظرة تحليلية لوجدناها تنكر العنـاية الالهيـة بالنسبة للموجودات الجزئيـة وتنكرها ايضـا فى مجال الامكان (القضـية العـاشرة والحـادية عشرة والثانية عشرة) ، وتقول بقـدم العـالم (القضـية الخامسة والسادسة) وتنكر حرية الارادة (القضايا الثالثة والرابعة والتاسعة) اما القضية التى كان عليها التركيز كله فهى قضـية وحدة العقل الانسانى (القضـية الأولى والثانية والسابعة والثامنة والثالثة عشرة) أى تلك التى تقول ان هنـاك عقلا انسانيا واحدا مشتركا بين كل افراد النوع البشرى ٠ لقـد كانت هـذه القضية بحق هى المشكلة الـكبرى ، وهى ترجع الى نظرية اسـلامية تنسب الى الاسكندر الأفروديسى٠ وقـد استمرت هـذه النظرية فى كل كتب النفس عند فلاسفة المشرق والمغرب الاسـلاميين ، كمـا استمرت فى كل الحيـاة الفكرية والدينيـة ، ومن تعـديل الى آخر انتهت الى النظرية النفسية الرشدية الشهيرة التى تلغى فى النهـاية العقل الانسـانى الفـردى ٠ وكان الوقت قـد حان للرجوع للصـواب (٤٧) ٠ وهـذا ما حاولت الـكنيسة أن تفعله بواسطة التحريم، الى جانب جهود كل من القـديس البرت والقـديس توماس الأكوينى كمـا سنرى عنـدما نتحدث عن نظرية النفس فيما بعد ٠

ويعتبر البعض ان عام ١٢٧٠ هـو عام انتصـار شـخصى لتوماس الأكوينى ممثل الأرسطية الأرثوذكسية ، على الرشدية والأوغسطينية ، وان كنا نرى انه لم يكن نصرا حقيقيـا والا ما اضطر الأسقف اتين تومبييه ان يصدر قرار تحريم آخر عام ١٢٧٧ ، مكونا من ٢١٩ قضـية ، وموجهـا ضـد اسـاتذة كليـة الآداب ببـاريس الـذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفـارق ، والذين يأتى على رأسهم بالطبع سيجر دى برابانت الذى كان يأخذ كما سنرى بالقضـايا الرشـدية الأساسية اى بوحـدة العقل البشرى وبقدم العالم ٠

---

(٤٧) Théry : Entretien p. 94 à 95.

وجاء تحريم ١٢٧٧ ، بالرغم من كل محاولات توماس والبرت للفصل بين أرسطو وابن رشد ، ليشمل قضـايا توماس نفسه بالرغم مما لشخصيته ولجهوده من مكانة ، وبالرغم من وفاته التى حدثت قبل ذلك بسنوات قليلة (فى عام ١٢٧٤) • وكان البـابا يوحنـا الثـانى والعشرين قـد طلب من أسقف باريس اتين تومبييه القيـام ببحث عن النظريات التى تدرس فى جامعة باريس • ولـكن الأسقف النشط لم يكتف بتسليم نتيجة بحثه للبابا، بل وضع تحريما يشتمل على ٢١٩ قضـية مشائيـة بصـفة عامة ، وان كانت بعضها رشـدية بصـفة خاصـة • الا أن هـذا التحريم لم يحل دون استمرار سيجرو وجماعتـه فى باريس فى تدريس الرشـدية ، حتى حكم على هـذا الفيلسوف الجرىء ومثل أمام منـدوب بابوى ، ليموت مقتولا عام ١٢٨١ ••• وهكذا انتهت رواية تدريس مذهب ابن رشد المثيرة والتى كان مسرحهـا كلية الآداب بجامعة باريس (٤٨) •

كان تحريم عام ١٢٧٧ الشهير يحدد القضايا المرفوضة كما كان يحدد فى نفس الوقت بطريقـة غير مبـاشرة الفلسفة السليمة (من القضـية الأولى للقضـية السابعة) • وقـد شمل هـذا التحريم ما هو مرفوض فى موضـوع الادراك العقلى الانسانى لله (من القضية الثـامنة للقضـية العاشرة) ، وفى موضـوع الطبيعـة الالهيـة (القضية الحـادية عشرة والثانيـة عشرة) ، وفى موضـوع العلم الالهى (من القضية الثالثة عشرة للقضـية الخـامسة عشرة) وفى موضوع ارادة الله وقدرته (من القضية السادسة عشرة للقضـية السادسة والعشرين) وفى موضوع الخلق (من القضـية السابعة والعشرين للقضـية الثانيـة والثلاثين) وفى موضـوع الطبيعـة (من القضـية الثالثـة والثـلاثين للخامسة والخمسين) وفى دور العقل (من القضـية السادسـة والخمسين الى القضـية الثـالثة والستين) ، وفى موضـوع السماء وتوالد الـكائنات السفلى (من القضية الرابعـة والستين الى القضـية الثانيـة والثمانين) • كما شمل التحريم نظرية قـدم العـالم (من القضية الثالثة والثمانين الى الثانية والتسعين)

---

(٤٨) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthèse historique L'évolution de l'humanité, (45). Paris 1937 p. 349.

وضرورة امكانية الأشياء (من القضية الثالثة والتسعين الى القضية السابعة بعد المائة) ، كما تناول هذا التحريم ايضا مبادىء الحقائق المادية (من القضية العاشرة بعد المائة الى القضية الثانية عشرة بعد المائة) والانسان والعقل الفعال (من القضية الحادية والثلاثين بعد المائة الى القضية التاسعة والثلاثين بعد المائة) ، ونشاط العقل الانسانى (من القضية الأربعين بعد المائة الى القضية التاسعة والأربعين بعد المائة) ، والأخلاق (من القضية المائة وسبعين الى القضية المائة تسعة وسبعين) ٠ اما بقية القضايا فهى لا تعنينا كثيرا هنا لأنها قضايا لاهوتية ٠

كان هذا القرار شاملا كما تبين لنا حتى يمكن اعتباره اقوى سد منيع فى العصور الوسطى ، امام غزو النظريات الهرطقية ٠ ويعد هذا التحريم كنزا لا يفنى لتفهم المعارك المذهبية فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ٠ ولم يكن هذا القرار يهاجم سيجر دى برابانت فحسب انما كان يهاجم من خلال شخص سيجر كل الرشدية ، بل لقد شمل التحريم كل الفلسفة العربية التى كانت موجودة فى السنوات السابقة لقد اختلف الموقف فى عام ١٢٧٧ عما كان عليه فى ١٢٧٠ : انتصرت الأوغسطينية هذه المرة فرفضت كل الأرسطية الاسلامية ٠ ولم ينس الأوغسطينيون فى نصرهم اقوى اعدائهم الذى كان يرقد فى مثواه الأخير فى فوسانوفا (ونقصد به بالطبع القديس توماس) ، وان كان مايزال حيا بفضل كتاباته ، كما لا يزال بطل الأرسطية المسيحية ، ولذا فقد شمله تحريم ١٢٧٧ بأن حظر عشرين قضية من مذهبه هو والبرت (٤٩) ٠

ويرفض البعض فكرة ان تحريم ١٢٧٧ كان يستهدف الأرسطية عموما ، اذ يرى أن هذا حكم مبالغ فيه ، فهناك كثير من النظريات الهامة فى الأرسطية مثل القوة والفعل ، والمادة والصورة لم تمس ٠ ان الرشدية اللا مدرسية هى التى حرمت فى هذا التحريم الى جانب نظريات أخرى خاصة بالقديس توماس وبجيل دى روم وبيكون (روجر بالطبع) وكذلك نظريات افلاطونية جديدة عديدة (٥٠) ٠

(٤٩) Théry : Op. cit. p. 98 — 99.

(٥٠) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale — Tome I p. 104.

وبعــد ذلك بعــدة أيام أى فى ١٨ مارس ١٢٧٧ أعاد كيلواردبى Kilwardby (وهو كبير اسـاقفة كنتربرى وكان دومنيكانيا حريصـا على الأوغسطينية) الـكرة بان أضـاف الى القضايا السابقة ثلاثين قضية استخلصها من أعمـال الأستاذ الملائكى ، وتخص مسالة وحـدة الصـورة الجوهرية فى الانسان · ان ما يؤخـذ على القـديس توماس بالذات انه حاول اعطـاء وجود خاص للفلسفـة وانه فضل أرسطو على القــديس اوغسطين (٥١) ·

وبالرغم من كون هـذا التحريم محليا الا انه يجب اعتبـاره اخطر تحريم ، او اخطر واقعـة فـكرية فى العصـور الوسطى مما كان له اثر طويل المـدى على حركة الأفـكار ، ولم يكن هـذا التحريم مجرد حـركة مضـادة من الأوغسطينية ضد الأرسطية وهى الفكرة الشائعة ، بل كان انفجارا مفاجئـا وعنيفـا للغـاية للازمة التى كانت قـد بدات تتكون منذ عام ١٢١٥ · هو تعبير عن أزمة العقليـة المسيحية ، وقـد هزها الازدهار العنيف للفكر الوثنى ، وهو رد فعل الـكنيسة ضـد تهـديد الوثنيــة · ويمكن اعتبـار هـذا التحريم بمثـــابة تصـدى العلم المقـدس للفلسفة الخالصـة ، او محاربة كلية اللاهوت لـكلية الآداب التى كانت قد حققت خلال هـذا القرن ازدهارا واستقلالا ذاتيـا مذهبيـا عظيمين · لقد اعلن كل رجال اللاهوت المحافظين ، ومنهم الفرنسيسكان ، من خلال هذا التحريم ولاءهم للاوغسطينية وقد جعلوا منهـا حاملة اللواء فى معـركتهم ضـد ارسطو (٥٢) ·

ولم تنتـه ازمة الأرسطية الرشدية عند هـذا الحد انما حدث فيهـا تحولا هائلا ففى عام ١٢٧٨ عقـد مؤتمر الدومنيكان وقرر معاقبـة ، عقابا شـديدا ، كل من يعـارض بعـد ذلك مذهب القـديس توماس ! ومعنى هذا

---

(٥١) Théry : Op. cit. p. 99.

(٥٢) Van Steenberghen (P) : La philosophie au XIII siècle p. 483 — 486.

ان الأرسطية بثوبهـا المسيحى قـد دخلت هـذه المرة بطريقـــة نهائية فى اللاهوت المسيحى (٥٣) ٠

ولابد لقـارىء هـذه الدراسة ان يلاحظ بالطبع ان جل تركيزنا كان على حـركة الرشـدية فى باريس وحـدها ، والحق اننـا اكتفينا بها لأنها كانت كمـا سبق ان قلنـا منـارة الفكر فى اوروبا المسيحية ، وما كان يحدث فى جامعتهـا وبأوسـاطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ٠

هل انتهت الرشـدية بهـذا القرار القاسى الذى كان يهـدد بالتكفير كل من يخالفـه ؟ لا ، بل استمرت الرشدية فى باريس وفى مدن أخرى فى كل انحاء أوروبا حتى القرن السابع عشر ، وسنحاول اعطاء لمحـات سريعـة عن الرشـدية بعـد القرن الثـالث عشر ، وان كان تركيزنا سيكون طوال هذه الرسالة على القرن الثالث عشر لأنه يمثل أهم مرحلة من الرشدية اللاتينيـة ، ونعنى مرحلة دخولهـا أوروبا وبلوغهـا الذروة ، كما أنها الفترة التى حـدثت فيهـا مايشبه الصـدمة للفكر المسيحى ، والتى ساهمت الى حـد كبير فى خلق الفـكر المسيحى الفلسـفى منفصـــلا عن الفـكر اللاهوتى ٠ اما بعد هذا القرن فقـد ضعفت الرشـدية مثل اى حركة فكرية تنشأ فتلقى معارضـة شديدة ، ولـكنها تجد أنصـارا مع ذلك يدفعونهـا الى بلوغ الذروة حتى اذا ما بلغتهـا ، وحققت دورها فى الحياة الفكرية، بدأت تضمحل ليدخل غيرها من التيارات فى حلبة صراع الأفـكار ٠

(ز) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر :

ما كان لأحد فى القرن الثالث عشر ليجرؤ على الاعتراف بانه رشدى٠ اما فى القرن الرابع عشر فقـد اختلف الأمر اذ أننـا نجـد مدرسة تحمل راية الرشـدية ، وهى تتكون مـن مجموعة الفلاسفة الذين يعتبرون الأسلاف الطبيعيين لمـدرسة بادو الرشـدية ٠ ولقـــد تميز الرشـديون فى القرن الرابع عشر بعـدة خصائص فهم قـد استبدلوا بكتب ارسطو شروح ابن

---

(٥٣) Théry : Entretien p. 100.

رشد ، كما تميزوا برأى خاص فى عدة مسائل منها النفس والعالم كما تميزوا بالتجريد الشديد والغموض • وأهم شخصية ضمن هذه المجموعة هو de Baconthorp (+ ١٣٤٦) وهو الذى يطلق عليه لقب أمير الرشدية وان كان يرفض نظرية وحدة العقل •

وينافس جون دى جاندان Jean de Jandun جان دى باكونثورب على زعامة الرشدية البارسية فى القرن الرابع عشر • وكان دىجوندان استاذا فى كلية الآداب . ثم اصبح استاذا فى كلية اللاهوت ، وتمتاز كل أعماله بالاسلوب الرشدى • وهو يقول عن نفسه انه صورة من ارسطو ومن ابن رشد وانه يحاكى محاكاة ناقصة الأعمال التى تركها هذان العبقريان • ولقد شرح النظريات الرشدية اللاتينية الأساسية وهى قدم العالم والحركة ، والتحقق الضرورى للممكنات ، وانعدام الشر فى الموجودات القديمة . واستحالة خلق الله للموجودات واستحالة علمه الا بذاته • وفى مجال الأخلاق خلط بين الحرية والارادة حتى يستطيع أن يدافع عن الحتمية السيكولوجية ، وهذه لا مدرسية واضحة بلا شك • وكان كمسيحى يحاول أن يدافع عن ايمانه المهدد بالشك فيه قائلا : بالرغم من اننى اعتبر كل النظريات الرشدية حقيقية امام عقلى ، فاننى اعتبرها خاطئة امام عقيدتى • وبالرغم من أنه لا يكل من ترديد أن التناقضات بين العقل والايمان يمكن أن تحل بواسطة نظرية الحقيقتين ، وانه فى هذه الحالة تصبح كل من العقائد والفلسفة صحيحة ، فاننا نشعر أنه قد يضحى بالعقيدة من أجل الفلسفة (٥٤) •

وفى حياة جوندان حادثة هامة تكشف عن موقفه من الدين ومن الكنيسة • لقد انحاز هو ومارسيل دى بادو Marsile de Padoue مع ملك الرومان لويس دى بافيير Louis de Bavière ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين • ونشبت الحرب بين فيلسوفنا وبين البابا ولم ينقذه من الحرق الا الملك لويس نفسه • ولجوندان عدة مؤلفات

---

(٥٤) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale tome I — p. 218.

خاصـة تعبر عن فلسفة ارسطية نقلها عن شروحه لأرسطو · وهذه المؤلفات « مسائل فى كتاب النفس » "Questiones in libros de anima"
و « كتاب فى الحس الفعـــال » "Tractatu de sensu agente
وقد توفى دى جوندان عام ١٣٢٨ (ولا نعرف بالضبط متى ولد) (٥٥) ·

ومن رشديى القرن الرابع عشر ولتر بورلنج Walter Burlingh وبيير اوريـــول Pierre Auriol وفى القـــرن الخـــامس عشر نجد بوريدان Buridan ومارسيل دينجن Marsil d'Inghen (٥٦). وبدءا من القرن الرابع عشر لم يعـد للفكر الغربى لا الأصـالة ولا الطرافة اللتـان كانتا تميزان اصحابه عن غيرهم · لقد أصبح الرشـديون وجوها باهتـة فى لوحة تاريخ الفلسفة · وهـذا ما جعلنـا لا نتوقف عند دراستهم بالرغم من جمعنـا لمـادة علمية غير قليلة عنهم ، الا ن نفس هذه المـادة العلمية هى التى اقنعتنا بانه لا قيمة لهم ·

ولا يفوتنـا ونحن فى هـذا المقـام ان نذكر زعيم وبطل معارضـة الرشدية فى العصور الوسطى بلا منازع : ريمون لول Raymond Lull الذى كان اول من اعطى لكلمة رشدى معنى عاما بمعنى نصير ابن رشد ، بل ونصير كافة الضلالات · ولد فى بالما Palma باسـبانيا فى عام ١٢٣٢ او فى ١٢٣٥ · وبعـد ان عاش زمنا منغمسا فى الحيـاة الراقيـة قرر فى ١٢٦٢ ان يكرس كل جهوده لخـدمة المسيح وللتبشير بالمسيحيـة · درس العربيـة والمنطق حتى يتثنى له مناقشـة المسائل الدينيـة مع العرب · ثم خاض غمـار المعركة فاسس فى ١٢٧٦ مدرسة ميرامار Miramar لدراسة العربيـة ولاعداد المبشرين الذين سيذهبون للبلاد الاسلامية · وقام لول برحلات تبشيرية عـديدة فى اوروبا وآسيا وخاصة فى افريقيـا · وقـد بدا انتـاجه الوفير ابتـداء من ١٢٧٤ · وبعـد ان تردد على باريس عـدة مرات انتهى به الأمر الى ان اسس فيهـا مدرسـة لينشر من خلالها

---

(٥٥) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 97 à 100.

(٥٦) Renan p. 320.

افكاره · وكان له تاثير عظيم من خلال هذه المدرسة · وتقدم باقتراح لمجمع فينا عام ١٣١١ ، بعد ان كان قد انضم لطائفة الفرنسيسكان فى ١٢٩٢ ، يتضمن عدة مطالب منها تحريم تدريس الرشدية ومواصلة الحرب الصليبية ! وقد هاجمته الجماهير فى بجاية (فى تونس) فمات متاثرا بجراحه قبل ان تصل السفينة التى كانت ستنقله الى وطنه ، وكان ذلك فى عام ١٣١٦ ·

ألف لول ما بين مائة وخمسين ومائتين كتابا منها ثلاثة وخمسين كتابا فلسفيا وواحد وستين كتابا لاهوتيا وثمانية عشر كتابا ضد الرشدية، وكتب معظمها باللغة الأسبانية · ولول ليس عالما محققا وهب نفسه للبحث العلمى ، بل هو مبشر قبل كل شىء · واهم كتبه هو « الفن العظيم» ، او Ars Magna الذى كتبه عام ١٢٧٤ ، وفعل فيه مافعله توماس فى « الخلاصة ضد الأجانب » أى حاول البرهنة على المذهب الكاثوليكى بما يؤثر على عقول الكفار الوثنيين (المسلمين !) · ولأن هناك فجوة تفصل بين العقيدة المسيحية وبين مذهب الفلاسفة لأن الأولى مصدرها الوحى بينما الثانى نتاج العقل الطبيعى ، فلابد للفلسفة ان تكون دائما خادمة ancilla للاهوت · وحاول لول أن يجد ارضا مشتركا ، بين الفلسفة والعلم المقدس ، ليلتقيا عليها · حاول ذلك فى « الفن العظيم » عام ١٢٧٤ كما حاوله ايضا بعد ذلك فى كل كتبه (٥٧) ·

وفيما بين ١٣١٠ و ١٣١٢ وجه لول ضد الرشديين البارسيين عددا من المؤلفات اهمها :

De lamentatione duodecim pricipiorum philosophiae contra averroistas"
"Liber de reprobatione errorum Averrois

Disputatio Raymundi et averroistae de quinque quaestionibus"

Liber de existentia et agentio Dei contra Averroem

---

(٥٧) Ibid p. 507 à 509.

Ars theologiae et philosophiae mystice contra Averroem

"Liber contra ponentes deternitotem mundi",

Parisiusfuit magna controversia".

"Declaratio Raymundi per modum dialogi edita

(ويطلق عليه بالاضافة الى هذا الاسم اسما آخر الا وهو : Liber contra errores Boetii et sigerii) وكان ابن رشد بالنسبة للول فى نهاية حياته هو رمز الهرطقة خاصة وأن الشارح كان يؤكد الانفصال التام بين الفلسفة والدين ، كما كان ابن رشد ايضا بالنسبة له رمزا للاسلام فى الفلسفة ولذا عاش ليحقق هذا الحلم الا وهو تحطيم الاسلام من خلال تحطيم ابن رشد (٥٩) ·

وقائمة اعداء الرشدية ضخمة لا يمكننا حصر كل اسمائها ، فضلا عن كون هذا لا يقيد دراستنا ، ونكتفى بذكر اهم جيل وهو جيل دى روم صاحب كتاب « فى ضلالات الفلاسفة » De Erroribus philosophorum الشهير وهو عبارة عن قائمة بالقضايا الهرطقية المتضمنة فى مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد · وكان يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة ان كل الأديان كاذبة وان كانت مفيدة ، وهذه التهمة غير صحيحة ويبدو انه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن (٦٠)·

---

(٥٨) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 179.

(٥٩) Renan : p. 251 à 258 ; et Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 511 — 512.

(٦٠) Gilles de Rome, in Encyclopedia Britannica, Vol. 10 p. 415.

والأب قنواتى : مؤلفات ابن رشد ص ٣٠٠ ــ ٣٠٨

(حـ) الرشدية فى جامعة بادو :

لعبت جامعة بادو دورا كبيرا فى تاريخ الفلسفة لأنهـــا واصلت ، أكثر من أى جامعـة اخرى الاحتفـاظ بتقـاليد العصور الوسطى وكانت تمثل الفلسفة المـدرسية • تحصنت الأرسطية الغربية ممثلة فى ابن رشـد فى شمال شرق ايطاليـا فى هذه الجامعة ، وواصلت الحيـاة فيها حتى القرن السابع عشر ، وانتهت بوفاة كريمونى فى عام ١٦٣١ ، بل وانتهت معها كل الفلسفة المـدرسية (٦١) • ونعتقد أن هـذه المـدرسة لا تستحق التوقف طويلا عندها لأن مابها ليس جديدا ، ولا يضيف شيئا لدراستنا •

ومن اهم اسماء هذه المدرسة بيير دابانو Pierre d'Abano الذى يعـد مؤسس الرشـدية فى جامعة بادو ، وهو اول من اهتم بمقارنة الأديان ، وهو الاهتمام الذى أصبح من اهم سمات الرشدية اللاتينيـــة • وسار فى نفس الاتجاه بعد ذلك Pomponat بومبوناد و Pic de la Mirandole بيك دى لاميراندول (٦٢) وكاردان Cardan (٦٣) وفانينى Vanini (٦٤) وظهر تاثير ابن رشد فى هـذه المـدرسة بالذات فى الطب او الاتجـاه العربى ، والرشدية والفلك والالحاد كلمات مترادفـة تشير الى شىء واحـد • وأصبح كل من يميل للمادية وهو الاتجـاه السائد فى شمال ايطاليا يحاول التستر وراء اسم ابن رشد (٦٥) •

---

(٦١) Renan : p. 322.

(٦٢) Encyclopaedia Britannica, Pomponazzi pietro Vol. 18, p. 206 — 207 ;
Pico della Mirandola Giovanni, Vol. 17, p. 903.

(٦٣) Cardan Jerome : Everyman's Encyclopaedia, Vol. III. p. 391 — 382.

(٦٤) Vanini Lucilio : in Encyclopaedia Britannica, Vol. XXII p. 978.

(٦٥) Renan : p. 327 — 328.

ويقدم لنا رينـان دراسة دقيقـة ورائدة للرشديين فى هذه المـدرسة معتمدا على المخطوطـات ونـكتفى بذكر اهم الأسماء : جايتانو دى تين Gaetano de Tienne (١٣٨٧-١٤٦٥) و Nicoletti Vernias نيكوليتى فرنيـاس فى القرن الخامس عشر ، وبومبونا فى أواخر القـرن الخامس عشر . اما فى القرن السادس عشر فنجد نيفوس Niphus الذى تمسك بنظرية ابن رشد فى وحدة العقل ، كما شرح كتب ابن رشـد وعلى راسها « فى جوهر الأجرام السماوية » و « تهـافت التهـافت » . واصـدر فيما بين ١٤٩٥ و ١٤٩٧ طبعـة كاملة لأعمال ابن رشد ، التى أعيد فيما بعد طبعها عدة مرات .

وفى القرن السادس عشر لم تعد الرشدية تمثل مذهبـا فحسب ، بل اصبحت تمثل الثقـة الممنوحة للشرح الـكبير الذى كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل ارسطو . وحدث فى هذا القرن تحول عظيم لصالح ابن رشد اذ اصـبح لقب رشدى يطلق على اكثر النـاس تمسكا بالدين ! واصبحت الـكنيسة تؤيد صراحة وبقوة دراسة ارسطو وتعترف بأن ابن رشـد هو شـارحه الأعظم ، وأصبح الرشـدى هو من انـكب على دراسـة الشرح الـكبير اى أن الـكلمة اصـبحت مرادفة لـكلمة فلسفـة عموما ، وكأن الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئا واحدا !

والى جانب نيفوس هنـاك اسم آخر يستحق التوقف عنده قليـلا ونقصد به مارك انطوان زيمارا Marc Antoine Zimara الذى اهتم بنصـوص ابن رشد واصبحت مؤلفـاته « حلول للمتناقضـات بين ارسطو وابن رشد » و « الـكشافات » و « الهوامش » و « التحليلات » جـزءا لا يتجزأ من طبعـات ابن رشـد . واصبحت ملخصات اعمال ابن رشـد التى قـدمها زيمارا تفضـل على اعمـال ابن رشد الأصلية لأنهـا اسهل استخداما .

اما آخر ممثلى المـدرسة الرشـدية فهو كما قلنا سيزار كريمونينى César Crémonini الذى يعتمـد كثيرا على ابن رشـد فى كتاباته

ودروسه · وبوفاة كريمونينى عام ١٦٣١ انتهى سلطان الفلسفة الرشدية (٦٦) ·

كم كانت طويلة رحلة الرشدية التى بدأت بوفاة صاحبها فى ١١٩٨ وانتهت أيضا بوفاة آخر انصارها فى الثلث الأول من القرن السابع عشر !

لقد مجد ابن رشد كثيرا بعد وفاته ، ولكنه هوجم كثيرا أيضا وبعنف ، بل وكفر رسميا فى حياته ، وبعد مماته : كفر فى حياته من جانب علماء الكلام المسلمين ، وكفر بعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها ، وكأنه كان على ابن رشد ، حامل لواء العقلانية ، أن يتحمل وحده كل الهجوم الذى يثيره دائما هذا الاتجاه ، فى أى عصر يضع العقيدة الدينية فى المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل هو خدمة هذه العقيدة · وبالرغم من كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين فانه ظل دائما مثالا للفيلسوف العقلانى ··· والملحد !·

(د) الرشدية اليهودية :

من الباحثين من يتحمس حماسا شديدا للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة العربية الاسلامية فيذهب الى انهم انفردوا باخذ هذه الفلسفة ماخذ الجد ، فترجموا كل الأعمال الفلسفية الاسلامية الى العبرية · وساعد على تحقيق هذا سماحة حكام المسلمين ، تلك السماحة التى حققت لليهود امانا واستقرارا لم ينعموا بهما من قبل طوال رحلتهم الشاقة والطويلة عبر التاريخ (٦٧) ·

وفيما يتعلق بابن رشد وفلسفته شاعت فكرة ذكرها ليون الأفريقى وتناقلها مؤرخو الفلسفة من بعده وهى أن موسى ابن ميمون كان أول تلاميذ ابن رشد ، وأنه عند حدوث نكبة ابن رشد اضطر ابن ميمون ، خوفا من ان يجد نفسه أمام احتمالين كليهما شاق على نفسه ، وهما اما

---

(٦٦) Ibid p. 347 à 413.

(٦٧) Renan : Ibid p. 173 à 175.

تسليم استاذه واما رفض استضافته ، اضطر أن يهرب الى مصر • ولقد اظهر مارنك Munk مافى هذه الرواية من استحالة • اذ يعتقد ان ابن ميمون ، عندما نفى ابن رشد ، كان قد ترك اسبانيا الى القاهرة منذ اكثر من ثلاثين سنة خوفا من الموحدين (٦٨) • وهذا لا يمنع فى رأينا أن يكون موسى ابن ميمون تلميذا لابن رشد دون أن يراه ، فيكفى أن يكون قد قرأه ، وهذه مسألة مثبوته عند كل كتاب سيرته • ويرى رينان ان سبب تشابه فلسفة ابن رشد وابن ميمون أنهما قد نهلا من نفس المصدر الا وهو الفلسفية الأرسطية العربية ، بينما سنبين نحن فيما بعد أن هذا ليس صحيحا تماما وعلى كل يمكنا القول أن كل مدرسة موسى ابن ميمون ظلت وفيه من بعده للارسطية الرشدية فى معظم قضاياها •

ولأن موسى بن ميمون جعل من أرسطو وشارحه ابن رشد السلطة الفلسفية العليا فى المدرسة اليهودية ، فقد اصبحت أعمال أرسطو المصحوبة بالشرح الكبير لابن رشد هى الأساس الحقيقى للفلسفة اليهودية• ويذهب رينان فى مبالغته للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة الرشدية الى حد القول بأن ابن رشد يدين لليهود بشهرته كشارح ، وانهم هم الذين اعطوه اللقب الذى أيدته مدرسة بادو ، الا وهو أنه نفس وعقل أرسطو (٦٩)•

ولقد ترجم اليهود ابن رشد الى العبرية لأنهم عندما هاجروا من أسبانيا الاسلامية للمناطق المجاورة لم تعد اللغة العربية بالنسبة لهم هى لغة الحديث والكتابة ، ولذا شعروا بضرورة ترجمة كل الكتب العلمية والفلسفية الهامة الى العبرية أى نقل كل التراث الذى يعتزون به الى لغتهم • والغريب أن الكثير من الأصول العربية ، لم يبق منها الا هذه الترجمات العبرية • ولكن يجب الا نبالغ فى هذا الأمر كما فعل رينان عندما ذهب الى أن معرفة العبرية أهم من معرفة العربية لدراسة تاريخ الفلسفة العربية !

---

(٦٨) Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Uniersitaire, Paris 1927 p. 425.

(٦٩) Renan : Averroés et l'averroisme p. 178 à 184.

اقبل يهود القرن الثالث عشر على مؤلفــات ابن رشد يترجمونهــا ، فوجدت احيــانا أكثر من ترجمـــة لنفس المؤلف • وكان يعقوب بن ابى مارى Jacob ben Abba Mari ، الذى عاش فى كنف الملك المســتنير فردريك الثــانى صــاحب الفضــل الــكبير فى الاقبال على الفلسفة العربية، كان يعقوب هــذا هو أول مترجم حقيقى لأعمــال ابن رشد • وثمة عائلة يهودية لعبت دورا هاما فى ترجمة أعمــال ابن رشد ونقصد بهــا عائلة تيبــــون Tibbon وكان أول أعلامها فى عالم الترجمـــة هو صمويل بن تيبون الذى ترجم الأعمــال الطبيـــة والميتافيزيقيـــة الرشدية • ولصمويل هــذا كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو عبارة عن موسوعة تعتمد اعتمادا كليا على ابن رشد اخلص شراح ارسطو فى رأيه • ومن أعلام هذه المدرسة ايضا موسى بن تيبون Moise Aben Tibbon الذى ترجم كل شروح ابن رشد تقريبــا • ومن المترجمين اليهود أيضا فى هــذه الفترة سليمان بن يوسف بن يعقوب Salmon ben Joseph ben Jacob الذى ترجم شروح ابن رشـــد على « الســماء والعـــالم » ، وزراخيــــا بن اسحاق Zerachia ben Isaac الذى ترجم شروح « الطبيعـــة » و « السماء والعـــــالم » و « الميتـــــافيزيقا » ، وكـــالونيم بن داوود بن تادرس Calonyme ben David ben Tadros الـــذى ترجم « تهـــافت التهـــافت » •

لم يترجم اليهود فى القرن الثالث عشر أعمــال ابن رشد فحسب بل تأثروا بها تأثرا شديدا فى فلسفتهم • ومن أهم فلاسفتهم الرشديين وقتئذ « شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا "Schem Tob ben Joseph Ben Falaquera" ، وجرسون بن سليمان Gerson ben Salomon صــاحب كتاب « باب السماوات » •

أما القرن الرابع عشر فقد تميز بسيطرة ابن رشد التامة على العقلية اليهودية بحيث أصبح هو الذى يشرح ويختصر بدلا من ارسطو • ومن أهم أعلام هــذا القرن « ليفى ابن جيرسون دى بانيول Lévi ben Gerson de Bagnols الذى ترجم العــديد من شروح ابن رشد وشرح « جــوهر الأجرام السماوية » و « رسالة الاتصال » •

وبالرغم من انحدار المدرسية اليهودية فى القرن الخامس عشر ومن انعـدام الجرأة الفلسفية فقـد ظل ابن رشد يدرس . ومن رشدى هذا القرن يوسف بن شيم توب Joseph ben Schem Tob ، اما آخرهم فهو Elie del Médigo الذى درس فى بادو فى أواخر القرن الخـامس عشر وكان من تلاميذه بيك دى ميراندول Pic de Mirandole.

وبوجه عام يمكننا القول ن الرشدية اليهودية لم تأت بجديد يذكر . والفيلسوف اليهودى الرشدى الخالص الوحيد فى رأينـا هو اسحاق البلاغ لم تسلط عليه الأضواء الا فى النصف الثانى من القرن العشرين ، فلم يذكره رينـان ، وذكره مونك فى لمحة سريعـة قائلا : « ان اسحاق البلاغ المعروف بارائه الجريئـة ترجم الى العبرية مقاصـد الفـلاسفة للغزالى (٧١) » اتصل اسحاق بمفكرى أوروبا المسيحية ، وكما سنرى تقترب فلسفته بشدة من فلسفة ابن رشـد ، وهو ما سنعرضـه بالتفصيل فى هذه الدراسة عند حديثنا عن نظريتى النفس والعالم .

(و) المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية :

قبل أن نخوض فى الحـديث فى هـذا الموضوع نود أن نشير الى خطأ شـاع طويلا نتيجـة لسيطرة كتاب رينـان على عقول علماء فلسفة العصور الوسطى . كان رينـان يعتقد انه وجـد فى القرن الثالث عشر معقـلان للرشدية وهمـا المـدرسة الفرنسيسكانية وجامعة باريس . ولقـد أصـاب فيما يخص جامعـة باريس وان كان قـد أخطأ بلا شـك خطأ عظيما فيمـا يخص المـدرسة الفرنسيسكانية . ويرجع ذلك الى خلطه دائما بين مذهبين عربيين مختلفين جـدا من حيث مضمونهما ومن حيث نتائجهما فى مجال الأخلاق والدين ونقصـد بهما نظرية وحدة العقل الفعـال ووحـدة العقل الممكن ، وهـذه النظرية الأخيرة وحدها هى التى تميز الرشدية الهرطقيـة اذ يترتب على الأخـذ بهـا انكار الحيـاة فى الآخرة وانكار الجزاء فيها .

---

(٧٠) Renan : p. 185 à 197.

(٧١) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe

ويستمر هـذا الخلط ايضـا عند كثير من البـاحثين المعـاصرين مثل جلسون · اما القول بوحـدة العقل الفعـال وأعتبـاره فى بعض الأحيـان وكأنه هو الله فـكان منتشرا اذ قال به جيوم دوفرنى وروجر بيكون مثلا دون أن يكونا بذلك رشديين لأنهما ابتعـدا عن القول بوحدة العقل الممكن أو السلبى وهو ما يميز الرشـدية (٧٢) · وأخذنا فى بداية اهتمامنا بهذا الموضـوع برأى رينـان ، ولـكن بعد أن سرنا خطوات فى الدراسة وبعـد أن تـكونت لدينـا فـكرة أكثر عمقـا عن المدرسة الفرنسيسكائية تبين لنا أنه لا الاسكندر دى هالس ولا القـديس بونا فنتورا ولا دونز سـكوت Duns Scot ولا حتى روجـر بيكـون من الرشـديين أو حتى من المبشرين بالرشدية ·

ولابد عند الحديث عن الرشدية ان نتوقف قليلا عند التحريف الذى أصاب اسم صاحبها حتى أصبح Averroès وأصبحت الرشـدية هى Averroisme وأصبح الرشدى هو Averroiste · يقـول جوتييـه فى كتابه عن ابن رشد أن اسم هـذا الفيلسوف حرف عند ترجمته الى اللاتينيـة لأن الترجمة كانت تتم بطريقـة عجيبة ، وذلك منذ أن بدأت حركة الترجمـة عن العربيـة فى منتصف القرن الثانى عشر · فـكان احد اليهود من المتقنين للعربيـة يضع ترجمـة الـكلمة او التعبير العـربى باللغـة الدارجة الخاصـة بالبـلد التى تتم فيهـا الترجمـة ، ثم يقوم احد المترجمين المتخصصين بالترجمـة الى اللاتينيـة ، ولم يكن فى اغلب الأحيان المترجم الأول ملما بالفلسفة اذ لم يكن يشترط فيـه الا اتقانه للعربيـة · والغريب ان اسم ابن رشد بشكله المحرف هو الذى ظل شهيرا حتى بداية هذا القرن ، اما اسمه الأصلى فقد كان لايعرفه الا القليلون (٧٣) ·

وأعطى القرن الثالث عشر لـكلمة رشديين Averroistae معنى ضـيقا ودقيقـا ، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشـدى لـكتاب النفس ويأخذون بوحـدة العقل او النفس ، تلك النظرية التى اثارت علماء اللاهوت

---

(٧٢) Van Steenberghen : La philosophie en occident p. 190.

(٧٣) Gauthier : Ibn Rochd : p. 1 — 2.

اكثر من غيرها لما يترتب عليها من هدم للشخصية الانسانية ، ومن انكار للمسئولية الفردية بل ومن هدم لكل الأخلاق (٧٤) ٠

ويرى موندونييه وهو أول من اهتم بالرشدى المسيحى الأعظم سيجر دى برابانت ، أنه ليس من السهل تحديد مايعنيه القرن الثالث عشر على وجه الدقة بكلمة الرشدية فبينما اعتبرها البعض وقت ذاك ما دسه ابن رشد على أرسطو من ضلالات ، اعتبرها البعض الآخر أباطيل الاثنين معا ٠ ويذهب ماندونييه الى أنه يمكننا عموما اعتبار الرشدية هى التراث الكامل لأرسطو كما شرحه ابن رشد وكما قبله بعض الفلاسفة اللاتين الذين يطلق عليهم لقب الرشديين ٠ وأساس الرشدية عنده هو انكار العناية الالهية والحرية الانسانية فى المجال الأخلاقى كما انها تتمثل فى القول بوحدة العقل وقدم العالم وقدم الحركة والزمان (٧٥) ٠

والحقيقة أن الرشدية لم تقل بما ينسبه لها موندونييه متأثرا برينان ٠ فالرشدية لم تنكر أبدا لا العناية الالهية ولا الحرية الانسانية ، كما أنها لم تكن الفلسفة الوحيدة التى قالت بوحدة العقل ، لو قصدنا بذلك وحدة العقل الفعال ، وان كانت تميزت بالقول بوحدة العقل الممكن ٠ قد يكون هذا هو ما نسب اليها خطأ فى العصور الوسطى بفعل الأساطير التى نسجت حول اسم صاحبها ، ولكنه لا يعبر أبدا عن حقيقتها ٠

وكان توماس هو أول من استخدم تعبير averroistae اى الرشديين فى كتابه « فى وحدة العقل » ، وهو الذى أعطاه معناه الدقيق فالرشدى هو نصير نظرية وحدة النفس والعقل (السلبى) الشهيرة ٠ وهناك من المؤرخين من يوسع معنى لفظة رشدى حتى يجعلها تشمل كل الاتجاه الأرسطى الذى لا يحفل باللاهوت ولا بالمطالب الفلسفية للعقيدة ، ومن هؤلاء دونكير Doncoeur وجرابمان Grabmann ٠ وخطورة

---

(٧٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant : tome II p. 675.

(٧٥) Mandonnet Siger de Brabant : 1ère partie p. 158 — 160.

هــذا التعريف هو انه يمكن من خلاله اعتبــار كل من البرت وتوماس من الرشـــديين ، بل همـــا رشـديان فى هـــذه الحـــالة اكثر من سـيجر

ونسجت الروايات حول ابن رشد حتى جعلت منــه أسـطورة تمثل الالحــاد فى افظع صــوره · ولقــد نسب له هــذا القول الشهير : هنــاك ثلاثة أديان أحدها مستحيل وهو المسيحية ، وثانيها لا يصلح الا للاطفال وهو اليهودية ، أما الثالث وهو دين الخنــازير فهو الدين الاســلامى ! كما يحكى عنه انه دخل كنيسة ذات مرة فرأى المسيحيين وهم يتنــاولون القربان المقــدس فصرخ « يا للهول ! هل توجد فى العالم طائفــــة اكثر جنونا من المسيحيين الذين ياكلون الاههم الذى يعبــدونه » · ونتيجــة لهذه الاشاعات أصبح كل من يشك فى دينــه ينتسب للفلسفة الرشدية · ولا نجد لهــذه الأسطورة أثرا عند البرت ولا عند توماس الأكوينى · ولهذا يرجح رينــان أن تكون معظم هذه الروايات قــد بدأت حوالى عام ١٣٠٠ · ولعب ابن رشد دورا مزدوجا فى كل الفلسفة المــدرسية ، فهو من جهة صــاحب الشرح الــكبير وأعظم مفسرى أرسطو الذى يقــدره حتى الذين يحاربونه ، وهو من جهة أخرى ناكر الأديان وأبو الملحدين · وبمعنى آخر لعب ابن رشد فى آن واحد فى ذلك العصر المتشدد فى ايمانه دورين متناقضين فهو الأستاذ التقليــدى للمدارس الــكاثوليكية كما انه الملحد والمبشر بالمسيح الكذاب · الا أن الأمر ــ فيما نرى ــ طبيعى فهو كشارح يقدم الفلسفة التى يتقبلونها اما كصاحب مذهب فيجب أن يلعن باسم الايمان (٧٧) ·

ويمكن تلخيص أهم النظريات اللامدرسية المميزة للرشدية اللاتينيــة فى مجال الميتافيزيقا والطبيعة والنفس والأخلاق على الوجه التالى :

النظرية الأولى :

خلق الله مباشرة موجودا واحدا فقط ، أما بقية الموجودات فلا تخلق الا بوسائط · ان العلة الأولى ، لــكونها لا مادية وبسيطة ، لا يمكنها أن

---

(٧٦) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 191 à 195.

(٧٧) Renan : p. 327 — 316.

تخلق مباشرة الا موجودا واحدا • وهـذا المخلوق يكون اقل كمالا من الله وان كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله • وينتج عن هذا المخلوق الأول ، الا وهو العقل الأول ، عقل ثان وهكذا على التوالى مع ملاحظة ان كل عقل يتحد بفلك سماوى • وتنشأ الموجودات الأرضية فى النهاية بواسطة هـذا الخلق التـدريجى • والله يجهل كل هـذه الموجودات ولا يحفل بهـا بالمرة، ومن هنـا فهو لا يعرف الممكنات • وتتعـارض هذه النظرية مع مجموعـة من النظريات المـدرسية الا وهى خلق الله المبـاشر للموجودات ، ومشاركة العلة الأولى فى نشاط العلة الثانية ، وعلم الله بالجزئيـات وبالموجودات الدنيا • فقد قال كل الرشديون اللاتين بهـذه النظرية فعـلا ، وان كنـا سنبين عند حديثنـا عن الخلق عن ابن رشد انه لم يقل بها ! انما جاءت هذه النظرية نتيجة للتأثر بنظرية الفيض الأفلاطونية •

النظرية الثانيـــة :

انكار حرية ارادة الفعل الخلاق ، وانكار طابع الامكان للموجودات، ووفقا لهذه القضـية أو النظرية فان كل المخلوقات ضرورية وهى بالطبع ملازمة لله فى الوجود منذ القـدم • كما أن كل العقول ضرورية أيضا وقديمة قـدم الله ، وهى بطبيعتهـا موجودة مع الله • اما المـدرسيون المسيحيون فيـذهبون على العكس الى أن العالم المـادى قد بدأ فى الزمان •

النظرية الثالثـــة :

الحتمية الـكونية : وبمقتضاها يكون للاجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية ، اى أن الموجودات السماوية والعلاقات الموجودة بينهـا هى التى تحدد بحتمية ما يحـدث على الأرض ، وفى هذه الحـالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفى حرية الارادة •

النظرية الرابعـــة :

وحدة العقل الانسـانى أو وحـدة النفس كما يطلق عليهـا عموما Monopsychism • وهى أشهر النظريات الرشدية على الاطلاق • يعترف الرشديون بأن لـكل فرد جسد ونفس حساسة ، الا انهم يذهبون الى أن الجنس الانسانى كله يشـترك فى نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد•

وتحقق هـذه النفس النوعية ، التى لا تلعب دور الصورة الجوهرية ، اتحادا عابرا وعارضـا مع النفس الحساسة التى ينفرد بهـا كل فرد · ويكفى هـذا الاتحـاد العـابر فى رأى الرشـديين لتفسـير التفكير · وكان من الطبيعى أن تحظى هـذه النظرية من دون النظريات الرشدية الأخرى باكبر قـدر من الهجوم من المحافظين المسيحيين ، اذ بدت لهم خيـانة واضحة لفكر أرسطو · خاصـة وهى تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وباحساسهم بقيمتهم الفردية · اعتقـدت المـدرسية المسيحية ان العقل الفعـال عنـد أرسطو مبدأ الهى يأتى للانسان الفرد من الخارج ليستقر فى نفسه ، بينما كان الفلاسفة العرب يعتقـدون أنه يظل خارج النفس الفردية ، ولا يلمسها عن قرب · كانت نظرية وحـدة النفس ، لقولها بأن الشخص الفرد لايفكر انما العقل المفـارق هو الذى يفـكر ، تصـطدم بعنف مع الايديولوجيـة المـدرسية · ففى رأى هـذه الأخيرة أن القول بهـذه النظرية لا يفسر كون النـاس جميعهم لا يفكرون فى أى شىء بنفس الطريقـة وكونهم لا يفكرون طوال الوقت · كان القول باتحاد العقل النوعى (أى الكلى) بجسم الفرد اتحادا خارجيا يهدد نظرية الشخصية التى تتمسك بهـا المـدرسية ، تلك النظرية التى ينتج عن هـدمها انكار الخلود الفردى · كما أن القول بوحدة النفس يترتب عليه القول بخلود النفس النوعية الـكلية وحدها دون النفس الفردية ، كما يترتب عليه انكار البعث للافراد وانكار الحساب ·

النظرية أو القضـية الخامسة :

الحتمية السيكولوجية والخلقيـة : بما أن السلوك الانسانى ضرورى مثله مثل كل الظواهر الأرضـية الأخرى ، فلم يعد هنـاك مجـال للحرية الفردية ولا للمسئولية التى هى أساس الأخلاق المدرسية ·

القضـــية السادسـة :

نظرية الحقيقتين وهى من أهم النظريات الرشدية : لمـا كان تعارض هـذه النظريات الرشدية السابقـة مع العقيدة الـكاثوليكية ، أمرا واضحا ولمـا كان الرشديون فى القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيـــدة وللـكنيسة ، فقـد لجأوا للقول بأن ما هو حقيقى فى الفلسفة يمكن أن يقول اللاهوت بعكسه على أن يكون هـذا الضد صحيحا أيضا · وسـواء

قال ابن رشد بهـذا المبـدأ أم لا (وسنرى انه تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة دائمـا !) فان الرشديين فى القرن الثالث قالوا به ٠ ولقـد هوجمت هذه النظرية الشهيرة فى قرار تحريم ١٢٧٧ لأنهـا تهـدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضى على العـلاقات التى يرى المـدرسيون أنهـا تربط بين ألعقل والايمان ٠

القضـية السابعـة :

احترام ارسطو وابن رشد ٠ ان الرشديين اللاتين يتظاهرون بالخضوع لفكر أرسطو الذى جاء بالحقيقـة الفلسفية ، ومن جهة اخرى بما أن ابن رشـد وحده هو الذى فهم هـذا الفكر فيجب الأخذ الحرفى بما يقوله هذا الشـارح العربى ٠ ويعـد الاعتقـاد فى صـدق فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد بمثـابة المبـدأ الأساسى عند رشديى القرن الثالث عشر والقرون التالية الذين يستشهدون دائمـا بهـذين الفيلسوفين فى اى حديث ٠ اما موقف المـدرسيين فهو مختلف تماما فهم ينتقون من نظريات كل من ارسطو وابن رشد ويعدلونها ، ويضيفون اليهـا نظريات اخـرى اسـتوحوها من غيرهمـا (٧٨) ٠

وبعض هذه القضايا هى نتـائج لقضـايا رشدية لم يفصح عنها ابن رشد وتولى تلاميذه بالنيـابة عنه القيـام بهـذه المهمـة ، وهى قضـايا تعبر فى عمومهـا عن الاتجـاه العـام لفلسفة ابن رشد ٠ ولذلك لا نوافق د٠ قاسم على رأيه الذى طالمـا ردده فى كتبه وهو أن ملحـدى العـالم الغربى كانوا يتلهفون على آراء جـديدة ليقيمـوا على اسـاسها نظريتهم القـائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر ، فلمـا سمعوا باسم ابن رشد ، الشارح الأكبر ارسـطو ، الذى لم يعرف بعـد اى شرح من شروحه أعلن هؤلاء الملحـدون انفسهم من انصـار ابن رشد (٧٩) ٠ ونرى أن هذا القول فيـه الـكثير من المبالغـة فـلا يعقل أن ينسب بعض

---

(٧٨) De Wulf : Histoire de la philosophie mediévale tome I p. 90 à 95.

(٧٩) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عنـد ابن رشد وتاويلها لدى توماس الأكوينى ص ٥٣ ٠

للفكرين انفسهم لمفكر دون ان يعرفونه · ويرى د· قاسم أن هؤلاء الرشديين عجزوا أحيانا عن التفرقة بين آراء ابن رشد الخاصة وآراء سائر الفلاسفة والشراح الأرسطيين مما تسبب فى تحريف فكر ابن رشد · اما السبب الرئيسى لتحريف هذا الفكر فهو قصد التحريف فعلا !!· أخذ د· قاسم هذا الرأى عن رينان الذى ردده كثيرا فى كتابه الشهير « ابن رشد والرشدية » · ويعترف رينان أن التحريفات التى طرأت على الفلسفة الأرسطية وعلى الرشدية على التوالى قد ادت الى انكار الغيب والمعجزات والملائكة والشياطين والتدخل الالهى ، والى اعتبار الأديان والمعتقدات الخلقية مجرد احتيال · ولم يكن ارسطو ولا ابن رشد قطعا يفكران أن مثل هذا التغير سيطرا على فلسفتهما يوما (٨٠) ·

ويبدو أن رينان ود· قاسم من بعده وقعا فى عشق ابن رشد ، وان كان د· قاسم قد تفوق على الأستاذ الفرنسى بحيث أصبح تحيزه للشارح واضحا ، وبدلا من أن ينظر بموضوعية لتحريف الرشديين لفلسفة ابن رشد ، وبدلا من محاولة توضيحه لنا اصبح يكتفى بمهاجمتهم · ولو كان د· قاسم قد درس مثلا سيجر دى برابانت أو أسحاق البلاغ لكان رأى فيهما تمسكا شديدا بحرفية الرشدية · اجتهد د· قاسم فى توضيح ماأخذه توماس عن ابن رشد فى كتابه « نظرية المعرفة » وهذا ماسنوضحه فيما بعد فى حينه ، وكان د· قاسم متحمسا وهو يتحدث عن فلسفة ابن رشد وعن « اغتصابات » توماس لها حتى بدى واضحا من عنف عباراته انه من شدة حبه لابن رشد أصبح « يكره » توماس الاكوينى بشدة ولا يترك فرصة الا ويهاجمه فيها ! وفى رأينا أن أى فيلسوف تخلق فلسفته تيارا لابد وأن تختلف فلسفات تلاميذه ولو قليلا عن فلسفته ، والا لما استحقت هذه الفلسفات أن تكون فكرا ولكانت مجرد تكرار ·

ونعتقد أن دخول ارسطو ومعه ابن رشد فى اوروبا المسيحية خلق ثلاثة تيارات فكرية · التيار الأول هو تيار الأوغسطينيين ذى النزعة الأفلاطونية الجديدة ، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا ارسطو

---

(٨٠) Renan p. 432.

تماما لتعارض بعض نظرياته مع العقيدة المسيحية · وكان معقل هذا الاتجاه بالطبع هو كلية اللاهوت بجامعة باريس · اما التيار الثانى فهو التيار الذى اخذ بالأرسطية فى شكلها الرشدى والذى فصل بين مجالى الفلسفة واللاهوت · ويمكن ان يسمى هذا التيار بالأرسطية الجذرية او الهرطقية أو الأرسطية الرشدية وهى التسمية التى نميل اليها · ومن زعماء هذا التيار سيجر دى برابانت استاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس ، وكذلك بويس دى داشى Boèce de Dacie · اما الاتجاه الثالث فهو الذى يحاول التوفيق بين ارسطو وبين العقيدة ، مؤمنا بان ارسطو يحمل فى طيات فلسفته آفاقا كثيرة ومثمرة للفكر حتى فى شكله اللاهوتى بحيث يمكن الاستفادة منه · وعملية التوفيق هذه تذكرنا بمحاولة الفلاسفة المسلمين التى سبقت هذه المحاولة المسيحية بعدة قرون · وعلى رأس هذا التيار الأرسطى الأرثوذكسى كما يطلق عليه ، القديس البرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى ·

لماذا كان لابن رشد هذا الشأن العظيم ، وهذا الأثر القوى الممتد عبر القرون ؟ هل نقول مع لانج فى كتابه « تاريخ المادية » أن كل قيمة ابن رشد فى كونه بلور نتائج الفلسفة العربية الأرسطية التى كان هو آخر ممثليها العظام (٨١) ·

كان ابن رشد فى رأينا اكثر من شارح لأرسطو ، واكثر من جامع لكل نتائج الفلسفة العربية الأرسطية ، اذ اضاف الجديد لأرسطو اما ليكمل نظرياته التى تركها معلقة دون ان يقول فيها الكلمة الأخيرة ، واما ليوضح مواطن الغموض فيها · بل يمكننا تأكيد انه خلف وراءه مدرسة بدأت منذ القرن الثالث عشر واستمرت لقرون طويلة فى عدة بلاد فى اوروبا · وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما رأينا العالم فان ستينبرجن ينكر ، فى بحثه الذى شارك به فى مهرجان باريس عن ابن رشد فى عام ١٩٧٦ ، أى وجود للرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر ، كما يذهب الى ان لقب رشدى فى هذا القرن كان يطلق على كل من يأخذ بنظرية

---

(٨١) — Lange : Histoire du Matérialisme — 2 tomes — Paris 1910 — 1911 tome I p. 164.

بوحدة النفس فحسب دون ان يعنى هـذا اخـذه ببقيـة النظريات الرشدية، بل أن هـذه النظرية ذاتهـا (أى نظرية النفس) كانت تنسب احيـانا الى ارسطو نفسه • ويرجىء فان ستينبرجن نشأة الرشدية اللاتينيـة الى القرن الرابع عشر حيث بدأت مع جان جوندان الذى كان يظهر اعجابا هائلا لكل من أرسطو وشارحه • ويذهب فان ستينبرجن ، مخالفا بذلك اغلب المؤرخين لتـاريخ الفلسفة فى هـذه الفترة ، الى أن ثمـة اختـلافا كبيرا بين موقف جان جوندان وموقف سيجر وأصحابه الذين كانوا يعتبرون ابن رشد مصدرا ثانويا لفكرهم فحسب ! ولا يكتفى فان ستينبرجن بذلك بل يذهب الى حـد القول الى أن نفس رشـدية جان جوندان وسائر الرشـديين الايطـاليين هى أولا وقبل كل شىء ارسطية جذرية (٨٢) • ولعل ماسـنقدمه فى هـذا البحث من شانه اثبـات أن كل من مدرسة سيجر (الأرسطية الجـذرية) ومدرسة القـديس البرت والقـديس توماس (الأرسطية المؤمنة المعتـدلة) قـد اخذت الـكثير فى القرن الثالث عشر من فلسفة ابن رشد سواء فيما يتعلق بمحاولة التوفيق او بنظرية النفس او بنظرية العالم •

---

(٨٢) Van Steenberghen : L'averroisme latin au XIII siecle au "Colloque International Averroès — Paris 20 — 23 Septembre 1976.

الباب الثانى

« محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى »
المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيها

الفصل الأول : فلسفة التوفيق

الفصل الثانى : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد

الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى

الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت

الفصل الخامس : التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية

الفصل الأول

« فلسفة التوفيق »

(أ) هل هناك « فلسفة اسلامية » و « فلسفة مسيحية » أم لا ؟

يكون التوفيق بين العقل والنقل كما قال بعض فلاسفة الاسلام ، ب بعبارة أخرى بين الفلسفة والدين ، أو كما قال ابن رشد بين الحكمة والشريعة . وهذا ماسندرسه عند الفلاسفة المسيحيين واليهود الذين اخترناهم موضوعا لهذه الدراسة لنتبين مدى تأثرهم بمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق . ولكن قبل أن نشرع فى تلك الدراسة رأينا التوقف عند بعض المفاهيم فى محاولة لتعريفها بدقة حتى يكون حديثنا بعد هذا له أساس واضح . ولا نقصد بالتعريف تقديم تعريف فلسفى أو لغوى متفق عليه ، انما نقصد به تقديم التعريف الذى ارتضيناه واخترناه لأنه أقرب الى الصواب فى رأينا ، من بين محاولات عديدة للتعريف . وهذه المفاهيم هى « فلسفة اسلامية » و « فلسفة مسيحية » و « فلسفة مدرسية ». وترجع صعوبة الحد بالنسبة لهذه التعبيرات الى أن تراث كل منها لم ينشر كاملا بل لم يكتشف كله بحيث أن الصورة النهائية لهذه الفلسفات غير متوفرة ، وبالتالى يصعب وضع تعريف دقيق لها . ان صورة هذه الفلسفات تتغير باستمرار وتزداد وضوحا مع تقدم عملية النشر . وأكبر دليل على ذلك وهو أبسط دليل فى نفس الوقت ، ان رينان فى كتابه الشهير عن ابن رشد والرشدية الذى نشره فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبالرغم من الجهد العظيم الذى بذله للبحث عن المخطوطات سواء كانت مخطوطات ابن رشد نفسه أو أنصاره أو خصومه ، فانه لم يستطع الا معرفة القليل جدا عن أخطر تلاميذ ابن رشد اللاتين ونقصد به سيجر دى برابانت . وهناك مثال آخر وهو اغفال رينان لأخلص تلاميذ ابن رشد بين اليهود

ونقصد به اسحاق البلاغ ، رغم اهتمامه الشديد بالرشدية اليهودية ٠ ومما لا شك فيه أن رينان كان يجهل تماما اسحاق البلاغ والا لذكره بل ومجده ٠

لعل هذا السؤال : « هل يمكن الحديث عن فلسفة اسلامية وعن فلسفة مسيحية ؟ » يلخص كل المشكلة التى نحن بصددها ويمثل جزءا من مشكلة أعمق وأوسع ونعنى بها مدى ارتباط الفلسفة بكل من البيئة والدين ٠ وقد أثيرت فى العقد الخامس من هذا القرن مناقشات عديدة وان كانت عقيمة فى الغالب حول هذا الموضوع ٠ ويرجع عقم هذه المناقشات الى غياب أسس قوية للموضوع تستند اليها المناقشات ، خاصة فيما يتعلق بالحديث عن الفلسفة المدرسية ٠ ولقد اكد كثير من المؤرخين ، وهم يفسرون خطأ ذلك المبدأ الشهير « الفلسفة فى خدمة اللاهوت » ، ان فلسفة العصور الوسطى كان دورها الوحيد هو الاسهام فى تكوين علم اللاهوت (أو علم الكلام عند المسلمين) ٠ اما البعض الآخر فقد اراد منح الفلسفة مزيدا من الاستقلال ولذلك جعل منها شريكة وندا اللاهوت ٠ ولم يتبين أى من الفريقين الحقيقة الدقيقة التى تتلخص فى أن اللاهوت علم يتمثل دوره فى ابراز المفاهيم الدينية ، أو بمعنى أدق فى بيان عدم معقوليتها ، فى حين ان الفلسفة لا تعتمد على مايقدمه الوحى ، ولهذا فانها بداهة مختلفة عن اللاهوت ٠ فلا توجد فلسفة الا اذا كان ثمة بحث عن حلول عقلانية بواسطة مناهج عقلانية ٠ ومن ناحية ثانية فان تفسير المعتقدات الدينية ليس من اختصاص الفلسفة الا انه يمكن استخدام الفلسفة فى اللاهوت على الا تكون عندئذ فلسفة حقيقية مستقلة بذاتها ٠ فكما أن استخدام الرياضيات فى الفلك يجعلها جزءا من علم الفلك فان استخدام الفلسفة فى اللاهوت يجعلها ضمن اللاهوت ٠

لا توجد اذن فلسفة مسيحية انما هناك فلسفة فحسب على نحو مانقول بأن هناك تاريخا فحسب ٠ ان مجال الفلسفة لا يطابق مجال اللاهوت وهذا دليل على تميزها ٠ وبحكم تعريف الفلسفة وبحكم مجالها فان الفلسفة هى الفلسفة وحسب ، أى لا يوجد لها وطن ولا دين ٠ لا معنى للحديث اذن عن فلسفة مسيحية أو عن فلسفة اسلامية او يونانية ٠

ويجب ، فى ضـوء هـذا القول ، أن لا نفهم من قولنـا « فلسفة يونانية » الا تلك الفلسفة التى وضعها اليونان فحسب ، او الفلسفة عند اليونان ٠ ان الفلسفة فى نهـاية القول لا تختلف اساسا باختلاف البلاد ، ولا باختلاف العصور ، ولـكنها تختلف باختلاف التيارات الفكرية (١) ٠

وفى ضوء ما سبق يكون لزاما علينـا أن لا نقول عن ابن رشـد أنه فيلسوف مسلم انما هو فيلسوف وحسب وان كانت له محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين اللذين يفصـل بينهما تماما ٠ واذا اعتبرنا كلا من البرت الـكبير وتوماس الآكوينى مفكرين مسيحيين فيجب أن لا نعتبرهما فيلسوفين، فهما فى رأينـا لاهوتيين انصبت جهودهمـا على خدمة اللاهوت وان كانا قـد لجأ الى الفلسفة أحيانا فى معالجتهما اللاهوتية للموضوعات المختلفة٠ وما يصـدق على هـذين المفكرين المسيحيين يصـدق أيضا على موسى بن ميمون ، فهو عالم لاهوت يهودى وليس فيلسوفا ٠ فـكل من يضع الـدين نصب عينيـه فى رأينـا ، وان حاول استخدام المنـاهج الفلسفية لاثباته أو لتفسيره ليس فيلسوفا بل عالم دين ٠

وينضم المؤرخ الفلسفى الشهير فان ستينبرجن للفريق الذى يؤمن بعـدم وجـود مايسمى بالفلسفة المسيحيـة (والذى يرفض بالتـالى وجود ما يسمى بالفلسفة الاسـلامية وبالفلسفة اليهودية) ٠ ولم يكتف بذلك بل ذهب الى أن العقيـدة المسيحية ، كان لها تاثير هائل وان كان ضـارا على تطور الفكر الغربى ٠ فمنذ ان اسـتقرت المسيحية وخاصـة الـكاثوليكية توقف النمو الفلسفى بل شل اذ اختفت كل حرية فـكر ٠ فالوحى يقـدم حلا جاهزا للمشـاكل الفلسفية الاسـاسية وبذلك يعفى العقل من القيـام بأى محاولة خاصـة وبالتـالى يمنعـه من تكوين فلسفة مستقلة عن الـدين ٠ والفكر المسيحى فى رأيه لم ينتج الا « مدرسية » أى تلفيقا فلسفيا دينيـا واستمر الحال كذلك حتى تخلص العقل من سيطرة الوحى فاستطاع ان يخلق العقلانيـة الحديثـة (٢) ٠

---

(١) Théry p. 23 — 25.

(٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p: 52-53.

وعلى العكس من ذلك يعتقد فريق من العلماء ان هنـاك فلسفة مسيحية وأخرى اسـلامية وثالثة يهودية • وعلى رأس هـذا الفريق جيلسون العالم الفرنسى الشهير المتخصص فى الفلسفة المسيحية وافضل من كتب عن روح هذه الفلسفة ومفاهيمها علاوة على الكتابة عن تاريخ مذاهبهـا بدقـة ووضـوح بالغين • يقول جيلسون معرفا الفلسفة المسيحية « اننى اسـمى فلسفة مسيحية كل فلسفة تعتبر الوحى المسيحى عونا ضروريا للعقل ، بالرغم من تمييزها بين النمطين صـوريا » • ولقـد استنتج جيلسون ، فيما يقول، هـذا التعريف من الواقع التـاريخى ، أى من دراسـته لتـاريخ الفلسفة المسيحية • كما يقـدم لنـا تعريفـا للفيلسوف المسيحى من شانه أن يؤيد تعريفـه للفلسفة المسيحية ويزيده وضـوحا فيقول : ان الفيلسوف المسيحى هو أولا وقبل كل شىء من يحـاول أن يختـار من بين المسائل الفلسفية • ومن حيث المبـدأ هو قادر على الاهتمـام بكل هـذه المسائل مثله مثل أى فيلسوف آخر ، ولـكنه لا يهتم فعـلا وواقعيـا إلا بتلك التى يفيد حلها مسار الحيـاة الدينيـة • وحتى الفلاسفة المسيحيون مثل القـديس توماس الذين شمل اهتمامهم كل الموضـوعات الفلسفيـة لم يقوموا بعمل خلاق الا فى مجال محدود نسبيا • وهذا شىء طبيعى ، فيما أن الوحى المسيحى لا يعلمنا الا الحقـائق الضرورية للخـلاص فان الاهتمام الفلسـفى به لا يمكن أن يشـمل الا ما يتعلق بوجود الله وطبيعتـه ، وأصـل النفس وطبيعتهـا ومصيرها • جيلسون اذن يرى أن هنـاك فلسفة مسيحية وان اختلفت عن غيرها من الفلسفات بموضوعها • والفيلسوف المسيحى فيما يرى جيلسون يختـار دائمـا علاقـة الانسان بالله كأساس لنظرية عامة تشمل كل الأمور الأخرى ، وبالتالى فهو يعطى لنفسه نقطة ارتكاز ثابتـة تساعده على تحقيق النسقية والوحدة لـكل مذهبـه ، وهـذا هو سبب الطابع النسقى المميز لـكل الفلسفات المسيحية •

ويفرق جيلسـون بين ما نسميه فلسفة مسيحية وفلسـفة يهودية من جهة ، وبين ما نسميه فلسفة اسـلامية من جهة اخـرى ، ويعتبر الطرفين نمطين مختلفين تماما من الفكر نظرا للظروف المتباينـة التى نشأ فيهـا كل منهما فبينما كانت « الفلسفة » المسيحية من صنع رجال اللاهوت المسيحيين الذين عملوا من أجل المسيحية وباسمها ، لم تكن الفلسفة العربية اسـلامية بالضرورة ، ففلسفة ابن رشد على سبيل المثـال لا يمكن اعتبارها اسلامية

الا فى اضيق الحدود · وجدت فلسفة عند المسلمين هذا حق ولكن ليس من الدقة اعتبارها اسلامية ونعتها بهذه الصفة كما نفعل ·

لقد اختلف الوضع فى العالم المسيحى تماما عنه فى العالم الاسلامى بالنسبة لكل من الفلسفة وعلم الكلام او اللاهوت · فبينما جاءت الاضافات الفلسفية الكبيرة عند المسلمين دائما على يد من يطلق عليهم لقب « الفلاسفة » ، نجد ان الأمر اختلف فى اوروبا بحيث كانت الاضافات الفلسفية الكبيرة فى الفلسفة من طرف اللاهوتيين · ونتيجة لهذا الوضع الغريب فى العالم المسيحى نلاحظ انه بينما فصل اللاهوت المسيحى نفسه تدريجيا عن الفلسفة اليونانية الى درجة رفضها فاننا نجد ان كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين اصبحوا تلاميذا للفلاسفة السابقين اكثر من هم تلاميذ للاهوت المسيحى (٣) ·

ومن علماء هذا الفريق ، الذى يؤكد وجود فلسفة مسيحية من يطرح المسالة طرحا مختلفا فيذهب الى انه بالرغم من كون الفلسفة بحكم تعريفها بحث عقلانى عن المبادىء والعلل ، الا ان التاريخ والواقع يثبت لنا انها تاخذ فى البيئة الوثنية اتجاها مختلفا تماما عن اتجاهها فى بيئة مسيحية ، وان لم يختلف جوهرها فى الحالتين · لقد اتت المسيحية بمفاهيم فلسفية صميمة فى حد ذاتها ، ولكنها كانت مجهولة من الفلاسفة السابقين عليها نظرا لاختلاف الزاوية التى كانوا ينظرون منها الى سائر الأمور · وكذلك تبرز المعتقدات الدينية مفاهيم ميتافيزيقية هى لاهوتية فى حد ذاتها مما يثرى الفلسفة الخالصة · وعلى هذا الأساس يمكن القول انه توجد فلسفة مسيحية (٤) لا يكفى اذن القول بان هناك فلسفة مسيحية بل يجب التاكيد على أن الدين يحدث تغييرا فى الفلسفة فيغير اتجاهها ، ويثريها بمفاهيم جديدة · وما يقال عن الفلسفة المسيحية ينطبق على الفلسفة الاسلامية وعلى الفلسفة اليهودية بالطبع ·

---

(٣) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale. Tome I p. 39 à 41, p. 183 et tome II p. 274.

(٤) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 32

ويطرح أستاذى الدكتور محمود الخضيرى المسألة طرحا مختلفا تماما عندما يحاول تحديد كل من ماهية ومجال الفلسفة المسيحية بالرجوع الى البواعث الأصلى على وجودها . يقول د. الخضيرى ان ثمة ظروفا متعددة اشتركت فى تكوين الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى . ولعل أقوى الاسباب التى عملت فى بنائها هو احتياج الديانة فى مبدأ أمرها الى تبليغ دعوتها بالحجة وتفهيمها للعالم القديم . والمسيحية تعتمد فى جوهرها على الجمع بين التفكير النظرى والحياة أو بين العقل والأخلاق. ويذهب استاذنا الخضيرى الى أن أوائل الدعاة للمسيحية ادركوا أنهم يواجهون عالما كانت الفلسفة هى دعامته الثقافية . وادركوا أنه لابد لنشر الدعوة بين المثقفين واكتسابهم الى جانبها واقناعهم باعتناقها أن يقدموها اليهم فى صورة فلسفية . وبذلك كانت الفلسفة هى الواسطة بين المسيحية وبين عالم الثقافة القديمة . وبدون الفلسفة لم يكن من المستطاع التفاهم بين العقلية القديمة وبين المسيحية . ويضاف الى ذلك عامل آخر مهم هو أن المسيحية لاقت فى مبدأ أمرها مقاومة شديدة من جانب المشتغلين بالفلسفة ، فحملت هذه المقاومة المفكرين من المسيحيين على الاستعانة بالفلسفة للرد على ما يوجه الى العقيدة من انتقاد ليكون الرد بنفس السلاح الذى يستعمل فى الهجوم . ويضيف د. الخضيرى عاملا أخيرا ساعد على قيام الفلسفة المسيحية هو ظهور البدع والآراء المخالفة للعقيدة ، وكان اصحاب البدع على شىء من الثقافة الفلسفية فقويت الحاجة الى الفلسفة للرد عليهم واقناع الاتباع بالمحافظة على عقيدتهم باظهار ما فى البدع وآراء الفرق الجديدة من فساد . وينبهنا د. الخضيرى الى انه كان من الممكن أن تنشأ فلسفة تعتمد كل الاعتماد على الانجيل وتظهر على هذا الوجه فلسفة خاصة بالانجيل ، ولكن هذا لم يحدث . والسبب انه كانت هناك فلسفة موجودة بالفعل هى فلسفة اليونان القدماء ، وكان من الأوفق الاستعانة بها لتأسيس مذهب مسيحى فى الفلسفة (٥) . وغنى عن القول ان البواعث على نشأة الفلسفة الاسلامية كانت مختلفة تماما عن تلك التى ادت الى نشأة الفلسفة المسيحية ، وان هذا الاختلاف هو سبب اختلاف طبيعة كل منهما .

---

(٥) د. محمود الخضيرى مقالة فى الفلسفة المسيحية لم تنشر .

ونميل بعد هذا العرض لمختلف المواقف من تلك القضـية التى نحن بصـددها الى الاعتقـاد بأن الفلسفة تتأثر عادة بالدين ، وغالبا ما يكون هذا التأثير بالنسبة للميتافيزيقا ولنظرية النفس ، وبأن حجم هذا التأثير كان أكبر بالنسبة لما نسميه « بالفلسفة المسيحيـة » مما فى « الفلسفـة الاسـلامية » • بل يمكنا القول أن فلاسفة الاسلام كانوا فلاسفة درسـوا نفس موضـوعات الفلسفة اليونانيـة ، وبنفس منـاهجها وان حاولوا التوفيق بين بعض جوانب الفلسفة وبين الدين اذا ما لا حظوا أن ثمـة تعارضـا بينهما • أما مفكرو المسيحية فـكانوا رجال لاهـوت أكثر منهم فلاسفة لأن كل همهم انحصر فى خـدمة الدين ، واثبـات قضاياه عقليـا ان أمكن ، والدفاع عن العقيـدة بوسـائل الفلسفة ، ورد حجج الفـلاسفة بنفس طرقهم • وما ينطبق على مفكرى المسيحية ينطبق على مفكرى اليهودية• وهـذا ماسنبينه فى حينـه عند حديثنـا عن ابن رشد ، وعن كل من البرت الـكبير وتوماس الاكوينى ، وعن موسى بن ميمون •

وبالرغم من محاولة علماء اللاهوت الفصـل الدائم بين علم اللاهوت والفلسفة الا أنهم كانوا يستعينون أحيـانا بتلك الأخيرة ، أما فلاسفـة الاسـلام فقـد اختلف الأمر تماما بالنسبة لهم ، فنـادرا ما نجدهم يهتمون بموضـوعات علم الـكلام • وحقـا كان لجميع فلاسفة الاسلام محاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين . ولـكن هذه المحاولات ما كانت تمثل الا جزءا من فلسفاتهم . ولم تكن أبدا المحور عنـدهم . كما لم يكن الدين يحكمهم فى اختيـار موضـوعاتهم أو يحـدد لهم الزاوية التى ينظرون منها لهـذه الموضـوعات •

(ب) فلسفة عربيـة أم فلسفة اسلامية ؟••
أم فلسفة الاسـلام ؟

اصطلح من زمن بعيـد على تسمية الفلسفـة التى ابتكرها المسلمون فى زمن الحضـارة الاسـلامية العربيـة بالفلسفة الاسلامية • وموضـوع التسمية يستحق التوقف عنـده لأن الاسـم يتضـمن التعـريف وتحـديد الموضـوع . يرى بعض البـاحثين انه من الأفضـل تسمية الفلسفة التى وجـدت فى ظل الحضـارة الاسـلامية بالفلسفـة العربيـة لأن معظمها

كتب باللغـة العربيـــة · بينما يرى البعض الآخر ان اللغة ماهى الا اداة من أدوات التعبير عن الفكر وانه من التجنى استبعاد بعض الفلاسفة من مجال الفلسفة فى ظل الحضـارة الاسـلامية لمجرد انهم كتبوا بلغـة أخرى غير اللغـة العربيـة · هـذا من جهة ، ومن جهة اخرى من المعروف ان بعض الفلاسفة العظام مثل الفارابى وضعوا جزءا من فلسفتهم بلغــاتهم الأصلية · فهل نستبعد هـذا الجزء وبذلك نبتر جـزءا هاما من الفلسفة التى وجـدت فى ظل الحضـارة الاسلامية ؟· وبشكل عام يتحمس الايرانيـون والهنود والأتراك لاستبعاد تلك التسمية ويفضلون تسمية الفلسفة الاسلامية لانقطـاع صلتهم حاليـا باللسان العربى ، مما يحرمهم من شرف المساهمة فى صنع تراث فلسفى له شأنه · ونعتقـد نحن ان اللغـة لم تكن لها أهمية كبرى فى العصـور الوسطى بحيث ينسب النتـاج الفكرى اليهـا · ودليلنا على ذلك ان الفلسفة المسيحية تعرف بهذا الاسم ولا تعرف بالفلسفة اللاتينية وكذلك الفلسفة اليهودية كتب جزء كبير منها باللغة العربيـــة ومع ذلك لا تسمى بالفلسفة العربيـة · من أجل هذا كله نرفض ماذهب اليـه بعض العلماء من ضرورة التمسك بتسمية الفلسفة العربية ·

وهؤلاء الذين يرفضـون تسمية « فلسفة اسـلامية » ويفضلون عليها « فلسفة عربيـة » ، فانما يعتمدون فى رأيهم على أن الدين لعب دورا هامشيا فى تلك الفلسفة مما لا يصح معه اطلاق اسمه عليها ·

ويرى فريق آخر من العلماء انه خلافا لتلك الفلسـفة التى وضـعها الفلاسفة العرب المسلمون على نهج الفلاسفة اليونان وجدت فلسفة اسلامية حقـا وهى تنطبق بالذات فى رأى استاذنا د· الخضيرى على نتاج علماء الـكلام المسلمين (٦) · وسمى أستاذنا د· هويدى هـذه الفلسفـة التى

---

(٦) Anawati G.C. : Philosophie médievale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958 p. 190 — 191.

ازدهرت بالعلوم الفقهية والـكلامية وعلم اصول الفقــه وعلم اصول الدين « بفلسفة الاســلام » لأنهــا تقوم اساسا على القرآن وفلسفته وتفسيره (٧)٠

وتوصل البعض الى تسمية تجمع بين ميزات التسميتين اى الفلسفة العربيــة والفلسفة الاســلامية ، كما انها تنطبق على كل الفلاسفة الذين عاشوا فى ظل الحضــارة الاســلامية سواء كتبوا باللغــة العربيـــة او بلغــة أخرى ، وســواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا ، ونعنى بها تلك التسمية المبتكرة « فلسفة العصور الوسطى فى أرض السلام » ، ولعل هذه التسمية هى أفضــل التسميات وان كنا نفضــل اختصارها مما يتمشى مع مقتضيات العصر ، الى « الفلسفة فى الاسلام » ، وفى هذه الحالة يكون اصحاب هــذه الفلسفة هم « فـلاسفة الاســلام » ٠ والمقصود بكلمة الاسلام هنــا ليس الدين فحسب ، كما يقول أستاذنا العلامة د٠ ابراهيم مدكور ، بل كل الحضــارة التى نشأت فى كنفــه ، والتى ما كانت الفلسفة الا احد عنــاصرها (٨) ٠

ونقول فى هذا المقــام اننــا لو اعتبرنا علم الـكلام فلسفة اســلامية فانه يمكنا بنفس المقيــاس اعتبــار الأعمــال التى كانت فى أساسها لاهوتية وان اخــذت ببعض جوانب الفلسفة فلسفة مسيحية ، ونقصد بهذه الأعمــال أعمــالا من قبيل ما قــدمه البرت الــكبير وتوماس الأكوينى مثلا ٠ أما اذا التزمنا بالمعنى الدقيق للفلسفة كمــا وجدت عنــد اليونان فــلا يمكن اعتبار أعمــال المفكرين المسيحيين عموما ألا لاهوتا ، وفى هــذه الحــالة يكاد يكون سيجر دى برابانت — تلميذ ابن رشد الجرىء — هو الوحيــد الذى يستحق لقب فيلســوف لالتزامه بالفلســفة الأرســطية من حيث الموضــوع والمعالجة المتأثرة بالرشدية ٠

---

(٧) د٠ يحى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الأفريقيــة — الجزء الأول — فى الشمال الأفريقى — النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٣ ٠

(٨) Anawati : Op. Cit. p. 181 à 192.

(جـ) الفلسفية المدرسية la scolastique

بعد أن تناولنا مفهوم « الفلسفة الاسلامية » و « الفلسفة المسيحية » نرى ضرورة الاشارة الى مفهوم يكثر استخدامه فى مجال فلسفة العصور الوسطى وهو « الفلسفة المدرسية » · يقول لنا جوتييه فى مقالته التى خصصها لتعريف المدرسية عموما وللمقارنة بين نوعيها أى بين « المدرسية المسلمة » و « المدرسية المسيحية » ، أن مفهوم المدرسية كان دائما من أكثر المفاهيم اثارة للجدل فى تاريخ العقل البشرى · ويرجع اختلاف مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى بصدد هذا المفهوم الى أن بعض معطياته كانت غير متوفرة لديهم ، اذ كانوا يجهلون الموقف الحقيقى للمدرسيين المسلمين ، وخاصة موقف ابن رشد ، من العقيدة · وكان هذا الجهل هو السبب الأساسى فى صعوبة تحديد المدرسية تحديدا دقيقا · وواضح أن جوتييه يريد أن يجعل مفهوم المدرسية مفهوما عاما شاملا ينطبق على كل من الفلسفة فى الاسلام والفلسفة المسيحية · ويؤكد جوتييه أن المذاهب الفلسفية الدينية لفلاسفة الاسلام ومتكلميه قد أثرت بشدة وبعمق فى المدرسية المسيحية ، بل كانت هى مصدرها · ومنذ بداية القرن التاسع عشر ومؤرخو الفلسفة يحاولون التوصل الى تعريف دقيق للمدرسية · وجاءت أول هذه المحاولات على أيدى كل من دى وولف وبيكافيه اللذين رفضا التعريفات العديدة السالفة التى كانت تقوم اما على عامل الزمان (أى الفترة التى وجدت فيها هذه الفلسفة ، وفى هذه الحالة تكون فترة العصور الوسطى) ، أو على المعنى اللغوى (فهى مدرسية هنا بمعنى أنها درست فى المدارس) أو على اللغة التى كتبت بها (اللغة اللاتينية) ، أو على أساس المصطلحات التى استخدمتها (وهى المصطلحات الأرسطية) أو على معيار الحقيقة لديها (وهو السلطة الدينية) ، أو على علاقتها بالفلسفة اليونانية ، أو على علاقتها باللاهوت (وقد جعلت الفلسفة فى العصور الوسطى المسيحية فى خدمة اللاهوت أو عبدة له ancilla) · وبعد عدة محاولات توصل بيكافيه فى عام ١٩٠٢ الى تعريف شامل يرى فى المدرسية اهتماما جوهريا بالمسائل المتعلقة بالله وبالعلاقات التى تربط بين الله والانسان · أى أن بيكافيه اعتبر أن المدرسية لاهوتية أساسا سواء عند مسيحيى الغرب أو عند العرب أو عند اليهود · ويتضح من هذا التعريف أنه لا ينظر للفلسفة

المدرسية على انهـا مجموعـة من النظريات المحددة النوعية ، ولا على انهـا منهج معين ، بل على انهـا موقف فلسفى لاهوتى غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان ولا بالمذاهب الفلسفية ولا بالأديان · اى ان بيكافيه ينظر الى الفلسفة المـدرسية من حيث موضوعها الأساسى · ولقـد اخذ دى وولف بهـذا التعريف وان وسع من مضمونه بحيث أصبح يكاد يشمل اى اتجاه تأليهى أيا كان (٩) ·

ولقـد جاء تعـريف العـلامة جيلسون كرد فعل لهـذا التعريف الفضفاض ، فالفلسفة المـدرسية عنده هى تلك التى توفـق بين الفلسفـة والدين ، سـواء كان هـذا الدين هو المسيحية ام الاسـلام ام اليهودية · يقول لنـا جيلسون فى كتابه العظيم « روح فلسفة العصور الوسطى » ان ثقافة العصـور الوسطى تميزت بالأهميـة القصوى للجانب الدينى · فقد انتجت الاديان الثـلاثة اليهودية والاسـلام والمسيحية مجموعة من النظريات اختلطت فيهـا الفلسفة بالعقيـدة الدينيـة وقـد اطلق عليها هـذا التعبير غير الدقيق الا وهو « المـدرسية » · واختلف المؤرخون فيما بينهم بصـدد هـذه النظريات فمنهم من اعتبرها نظريات فلسفية ومنهم من رفض ذلك · ويؤكد جيلسون ان كل ماقدمه المفكرون المسيحيون هو توفيقـا بين اجزاء من النظريات اليونانيـة وبين اللاهوت · فقد أخذوا تارة عن ارسـطو ، وتارة عن أفـلاطون ، بل فعلوا احيـانا ماهو اسوأ وهو التوحيد بينهما فى تركيب عجيب ·

وينتهى جيلسون الى هذه النتيجة وهى ان المسيحية لم تساهم فى اثراء التراث الفلسفى للانسانية (١٠) ·

---

(٩) Gauthier (L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928. p. 334 à 337.

(١٠) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale, tome 1, p. 2 — 3.

وينضم الراهب الأمريكي واستاذ تاريخ الفلسفة كوبلستون للفريق الذى يرى فى فلسفة العصور الوسطى فلسفة مدرسية أى فلسفة توفق بين الفلسفة والدين ، وان كان لا يعتبر هذه « الفلسفة » لاهوتا ، بل هى فلسفة بمعنى الكلمة ، ودليله على ذلك هو اختلاف الفلسفات المسيحية فيما بينها بينما العقيدة التى تعتمد عليها جميعا واحدة (١١) ٠

وبينما يؤكد العقلانيون استحالة وجود فلسفة مسيحية ، اذ أن هذا المفهوم فى حد ذاته ينطوى على تناقض واستحالة لما بين الدين والفلسفة من اختلاف جوهرى يستحيل معه تحقيق أى اتحاد او توافق بينها ، يرى المؤيدون لوجود فلسفة مسيحية انه قد وجدت بالفعل فلسفة عند المسيحيين تختلف تماما بل تعارض تلك المدرسية ونعنى بها اللامدرسية antiscolastique ، والتوماوية أعظم مثال لها ٠ لم تقتصر اذن « فلسفة » العصور الوسطى على المدرسية التى تحاول التوفيق بين العقل والدين بل شملت ايضا اللامدرسية وهى الفلسفة الخالصة (١٢) ٠

ونميل نحن الى الاعتقاد بأن كل « فلسفات » العصور الوسطى المسيحية تقريبا كانت مدرسية أى تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين ويغلب عليها الطابع اللاهوتى ، وأن الاستثناءات القليلة لهذا الاتجاه كفر أصحابها وحرمت فلسفاتهم وسندرس مثالا واضحا على ذلك الا وهو أعظم تلاميذ ابن رشد اللاتين لأنه اشدهم اخلاصا له ونقصد به سيجر دى برابانت ٠

بعد أن رأينا الوضع بالنسبة للفلسفة المسيحية لنا أن نتساءل هل وجدت مدرسية اسلامية ؟ وهل كانت كل الفلسفات فى الاسلام فلسفات مدرسية كما هو الحال فى المسيحية ؟ نجيب بانه وجدت عند كل فلاسفة

---

(١١) Copleston (P), Histoire de la philosophie. La philosophie médiévale. Casterman 1964 p. 11 à 13.

(١٢) Jugnet : La pensée du Saint Thomas d'Aquin p. 11 — 112.

الاسلام محاولات لتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والشريعة ، وهى تلك المحاولات التى يطلق عليها اسم التوفيق ، وان لم تكن هذه المحاولات ، كما يتضح من تاريخ الفلسفة فى الاسلام هى محور مذاهب الفلاسفة ، ولا كانت هى كل فلسفاتهم انما كانت مجرد جزء منها ، وان كانت جزءا هاما ، يتجلى فيه ابتكارهم الحقيقى فى محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى المنزل . وجدت اذن فلسفات مدرسية فى الاسلام انما كانت لا تمثل الا جزءا من فلسفة أصحابها .

هل يمكننا القول أن هناك طابعا مشتركا بين المدرسية الاسلامية ، ان كل الأديان السماوية تشترك فى ظاهرة أساسية وهى الالتزام بكتاب مقدس ينظم الحياة على الأرض ويهدى الناس الى الطريق السوى الذى يجعلهم يربحون الجنة فى الحياة الاخرى ، ولذا فعلى اية مدرسية التوفيق بين الكتاب المقدس الخاص بها وبين الفلسفة التى تأخذ بها (١٣) وبناء على ذلك يمكنا اقتراح التعريف التالى الذى يصلح للمدرسيات الثلاث : « ان المشكلة المدرسية هى التوفيق بين العقل والوحى » . ولا يمكننا استخدام كلمة أخرى فى هذا التعريف بدلا من كلمة وحى . فلا يمكننا مثلا استخدام كلمة اللاهوت بدلا منها ، اذ أن من شأن هذا الاستبدال أن يجعل هذا التعريف ينطبق على كل من المدرسية المسيحية واليهودية دون الاسلامية ولتوضيح ذلك نقول ان هناك فارقا شاسعا بين نظرة كل من الفلسفة المسيحية و (اليهودية) والفلسفة الاسلامية للوحى وللاهوت فالفلسفة المسيحية تصبو للتوفيق بين الأرسطية (المصطبغة بالأفلاطونية) والعقيدة المسيحية كما يصورها اللاهوت .

أما المدرسية الاسلامية فهى تختلف عن المدرسية المسيحية فى أن التوفيق فيها يكون بين نفس الفلسفة والعقيدة الاسلامية كما يقدمها النص

---

(١٣) Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198). Gallimard. Paris 1963 p. 14.

الدينى أى القرآن مضافا اليه الأحاديث المثبوت صحتها • يتضح من هذا أن هناك اختلافا جوهريا بين المدرستين • فالعلاقة فى المدرسية الاسلامية بين الفلسفة والعقيدة علاقة مباشرة بدون أى وساطة بحيث أن الفيلسوف يمكنه فهم العقيدة بحرية ، ويمكنه التوفيق بينها وبين الفلسفة التى يستند اليها بحرية تامة (على الأقل من حيث المبدأ) ، أما فى المدرسية المسيحية فثمة سلطة دينية تحدد العقيدة نفسها وبالتالى تحدد العلاقة بينها وبين الفلسفة ، أى أن الفلسفة تخضع دائما فى هذه الحالة للاهوت الذى يحدد شكل العقيدة كما تراها السلطات الدينية •

تعالت الفلسفة الاسلامية ، على عكس الفلسفة المسيحية تماما ، على علم الكلام الذى كان يهاجمها دائما ، بل كان فى امكان هذه الفلسفة أن تحمله مسئولية كل الهرطقات التى ظهرت فى الاسلام وتطالب بالقضاء عليه ! وهذا ما فعله ابن رشد بكل جراة !

وفلاسفة المسيحية وفلاسفة الاسلام ينطلقون من نفس المبدأ الشهير: « الحق لا يضاد الحق » • الا أن فلاسفة الاسلام كانوا لا يشهرون هذا المبدأ فى وجه علماء الكلام فحسب ، بل كانوا يستخدمونه كسلاح اذا ما تعارض المعنى الحرفى للنص مع الحقيقة الفلسفية قائلين : « عندما يتحقق اليقين العقلى بالنسبة لأمر ما ، فان أى نص يتعارض معه فى الظاهر لا يمكن الا أن يكون رمزيا ، ويجب تأويله عقليا » • لقد استطاعت المدرسية الاسلامية أن تفلت من تبعية اللاهوت ، تلك التبعية أو العبودية التى عانت منها دائما المدرسية المسيحية • لقد رأت الفلسفة الاسلامية أنها ذات طبيعة مختلفة تماما عن العقيدة ، فالعقيدة ذات طبيعة خيالية وبراجماتية كما نقول نحن بتعبير اليوم أما الفلسفة فهى فى رأيها تمثل وحدها الحقيقة النظرية التى تمثل العقيدة التعبير الرمزى لها (١٤) •

---

(١٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrélienne II dans Revue d'histoire de la philosophie. 2ème année, No. 4, 1928, p. 338 à 340.

ونتج عن الاختلاف السابق بين المدرستين ، اختلاف آخر لا من حيث شكل المدرسية ، ولكن من حيث نفس حل المشكلة • لقد وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها بعد استبعادها لعلم الكلام وجها لوجه مع العقيدة في مصادرها الأصلية • أو بمعنى آخر توصلت الفلسفة لليقين بفضل البرهان العقلى ، لتواجه بعد ذلك مشكلة العامة الذين يؤمنون ايمانا بسيطا بكل ما جاء حرفيا فى الدين ، وكان الحل الا تكشف الفلسفة عما توصلت اليه من حقائق لهؤلاء العامة والا شوه ايمانهم • ان العقل الخالص والوحى ، أو اليقين والايمان البسيط ، أو الفلسفة والدين كل منهما مستقل تماما عن الآخر ، وهما صادران عن الله ولكنهما موجهان لنمطين مختلفين من العقول ولذا فهما بالضرورة متفقان ، لا كحقيقتين مختلفتين ، ولكن من حيث انهما تعبيران لنفس الحقيقة : فالفلسفة هى التعبير العقلى عنها ، أما الوحى فهو التعبير الرمزى عنها • وتأويل النص الدينى يكشفها لنا عن الحقيقة العقلية التى يعبر عنها هذا النص بطريقة رمزية من اجل العامة • وكان هذا التأويل العقلى للنص الدينى فى الفلسفة الاسلامية بمثابة الحل الذى ابتكرته للتخلص من سلطة علم الكلام ، ولكنها حظرت التأويل الا للفلاسفة (١٥) •

وكذلك تميزت الفلسفة الاسلامية عن « الفلسفة » المسيحية بغياب ظاهرة الكنيسة منها ، فلا يوجد بالنسبة لها اكليروس يحدد وسائل الخلاص ، ولا سلطة عقائدية ، ولا سلطة بابوية ولا مجمعات تحدد العقائد ، انما هى تتمتع بحرية تامة (ولو مبدئية) تصل الى حد تأويل النص الدينى نفسه حتى يتفق معها • ويتضح من عرضنا هذا أن المدرسية الاسلامية كانت تتمتع بحرية أكبر من شبيهتها المسيحية فى التوفيق بين الفلسفة والدين • ومما زاد من حرية هذه الفلسفة الاسلامية، غياب « الأسرار » من العقيدة الاسلامية • و (السر) ليس ما هو غامض بالنسبة للجاهل وواضح بالنسبة للعالم ، وليس السر أيضا ما يتجاوز حدود العقل الانسانى بالطبع وبالضرورة مثل طبيعة القضاء

---

(١٥) Ibid p. 342.

والمادة والحركة وهى مشـاكل ميتافيزيقيـة لا حل لها بالنسـبة للعقل البرهانى ، انما السر بالنسبة للفلسفة المـدرسية سر دينى فقط ، وهو ليس سرا على المستوى العملى ، وانما هو سر على المستوى الاعتقادى بمعنى انه لا يفرض على العقل العملى ، وانما يفرض على العقل النظرى . والسر هو تصـور معين او امر دينى يجب الايمان به دون محاولة ادراك اسبابه او تصـور مبـادئه بالعقل . واوامر الـدين مثل « صلوا ، وصـوموا ، وحجوا » ليست اسرارا ، انما الاسرار من قبيل الثالوث ، وخلق العالم من العـدم ، وكون يسوع هو فى آن واحد الها وانسانا . وباختصار السر فى الفلسفة المـدرسية هو الذى لا يمكن التدليل عليه ، اى الذى لا يدرك بالعقل الانسـانى ، والذى يقـدم لنـا الوحى بصـدده تفسيرات فائقـة للطبيعـة .

ولمزيد من الايضاح لمعنى السر ، او لمـا يتجـاوز نطـاق العقل فى المسيحية نقول انه ليس اللامادى العقلى انما هو كل ما يتجاوز قـدرات اى طبيعـة ايا كانت حتى لو كانت ملائـكية . ان ما يتجـاوز الطبيعـة هو امور الله التى لا يمكن الوصـول اليهـا الا بالوحى . وبدون الوحى لن يكون لدينـا اى تصـور ، او اى رغبة لمعرفـة هذا الذى يعلو على الامور الطبيعيـة . ويتجاوز مجال الفائق للعقل تماما حدود عقلنا ، ومع هـذا فالاسرار ليست عبثـا حتى بالنسبة لنـا انما هى ما يتجاوز نطاق العقل فحسب اى ما لا يمكن لقدراتنـا الطبيعيـة أن تـكتشفه بمفردهـا ، كيف يمكنا اذن ان نبلغ مجالا بهـذا الثراء وبهذا السمو ؟ ان الوسيلة الوحيدة هى الايمان الذى ينصب كله على ما هو فائق للطبيعـة ، وهو ما يتطلب من جانب الله نورا وفاعلية متجاوزين لنطاق الطبيعة .

كانت النتيجة المباشرة لغيـاب السلطة الدينيـة فى الاسـلام ، هى خلوه من « الاسرار » ، بالمعنى الذى حددناه ، وبنـاء على ذلك فان اى عالم مجتهد من حقـه ان يقترح اذا كان فيلسوفا ، تفسـيرا عقليا للعقيـدة . فالسلطة الدينيـة هى التى تحـدد الاسرار ، وتفرض نفسها على عقل المفكر اما وقـد اختفت من « المـدرسية » الاسـلامية فقد اصبح الفيلسوف سيدا مطلق السلطة فى مجاله ، وله الحرية التـامة فى اخضـاع النص الدينى

للتاويل البرهانى • وهذا بالطبع وضع افضل بكثير من وضع الفيلسوف المسيحى الذى تضغط عليه « اسرار » لا يمكنه كشف الستار عنها فتصبح كالحواجز التى تقف فى وجه العقل والفلسفة (١٦) • ونعتقد ان الفارق الشاسع بين الفلسفتين المدرستين قد اتضح الآن فبينما تمتعت المدرسة الاسلامية بكل الحرية العقلية الممكنة التى تصل الى حد اخضاع النص الدينى نفسه للعقل ، رأت المدرسية المسيحية نفسها مكبلة بالسلطة الدينية وبالأسرار ! ولنا أن نتساءل ، علما بأن كل فلاسفة الاسلام قاموا بمحاولات التوفيق بواسطة التاويل ، نتساءل بأى حق نصب هؤلاء الفلاسفة انفسهم مؤولين للنصوص الدينية دون غيرهم ؟ وبالرغم من أن الفلاسفة امنوا انفسهم بتحريم الكشف عن هذه التأويلات للعامة وجعلوها لفئة محدودة من الناس وهم الفلاسفة اهل البرهان ، إلا أن السؤال يبقى قائما • والاجابة هنا هى انهم أهل البرهان ، والبرهان لا يضل بل يعرف طريقه للحق دائما •

ونعود للفلسفة التى تشترك كل من المدرسية الاسلامية واليهودية والمسيحية فى الاعتماد عليها الا وهى الفلسفة الأرسطية ، اعتقادا منها جميعا انها الفلسفة الطبيعية للعقل الانسانى ، وانها التعبير الكامل للعقل الكلى ، لنتساءل ألا يثير هذا الاختيار للفلسفة الأرسطية الدهشة؟ ان هناك تعارضا جذريا بين النظريات الأرسطية والمعتقدات الاساسية التى تتفق عليها اديان التوحيد الثلاثة • وعلى راس هذه المعتقدات ان الله يتمتع بالعقل وبحرية الارادة ، وانه خلق العالم من عدم بقدرته ، وانه يرعاه بالمحافظة على نظامه المادى وفى نفس الوقت بالمحافظة على نظامه الروحى وذلك بفضل قوانين عامة ذات حكمة لا نهائية ، وفى بعض الحالات الخاصة احيانا بفضل معجزات غير مفهومة عقليا ، وان عدالته الرحيمة تكفل الحياة الأخرى لمن وهبهم حرية الارادة عند الخلق، وان الله يظل محاطا ببعض الأسرار التى لا يمكن النفاذ اليها ، اما اله أرسطو فهو على العكس ليس الا عقلا لا ارادة له ولا يتأمل الا ذاته فى

---

(١٦) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne I dans Revue d'histoire de la philosophie 2ème année, No. 3, 1928, p. 251 à 253.

نرجسية خالدة · كما أن المادة عند ارسطو قديمة مثل المحرك الأول، وهي تتشكل في كون متجانس مجذوب الى الله ولكن بلا اى تدخل من جانب هذا الإله · كما ان الإمتداد المحدود للعالم الأرسطي يحدد القدرة الالهية التي تقول بها الأديان الثلاثة علاوة على أن القول بالحتمية الفلكية للظواهر الأرضية ينفي وجود المعجزة الالهية · لذلك تنكر الأرسطية أى نوع من المعجزات التى تقول بها الأديان مثل الخلق من عدم ، كما تنكر أى معجزة خاصة بأى دين من الأديان الثلاثة مثل الثالوث والتجسد فى المسيحية ·

وبالرغم كل هذا اختارت الأديان الثلاثة مذهب ارسطو لأنه المذهب الوحيد الذى كان « فلاسفة » هذه الأديان يعرفونه والذى كان يقدم لهم مبادىء انطولوجيا واقعية معتدلة ، وهو الوحيد الذى كان يسمح بالتوفيق بين الايمان والعقل ، وأى محاولة مع اى مذهب آخر كان محكوما عليها مقدما بالفشل (١٧) · وبالطبع كانت هذه الأرسطية مصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة نتيجة للاعتقاد بأن بعض المؤلفات الأفلاطونية والأفلوطينية مثل اوثولوجيا أرسطو وكتاب العلل هى من ضمن مؤلفات أرسطو مما سهل التوفيق بين هذه الأرسطية وبين هذه الأديان ·

---

(١٧) Ibid p. 223 — 224

الفصل الثانى

« التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد »

عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، او كما يطلق عليها بوجه عام فى الفلسفة الاسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، بعمق ودقة ومهارة فى ثلاثة مؤلفات ، هى « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو اهمها جميعا ، و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « تهافت التهافت » . ولقد اراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع الشائك ، وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزا فى هذا عن سائر الفلاسفة السابقين عليه . ولعل مما دفعه الى هذا هو وقوف الفقهاء فى عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة ارسطو ، وانحياز الدولة (دولة الموحدين) نفسها الى الغزالى والى المذهب الأشعرى عموما فى علم الكلام . من اجل هذه الأسباب اراد ابن رشد ان يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن استاذه أرسطو بصفة خاصة ، وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الامام الغزالى . ويضيف د. حورانى الذى اهتم اهتماما خاصا بمشكلة التوفيق عند ابن رشد ، فى مقدمته الدقيقة القيمة لترجمته لكتاب فصل المقال ، سببا آخر الى هذه الأسباب التى ذكرناها ، كدافع لمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق. فيقول ان اى أمير مسلم فى المغرب العربى كان يستطيع أن يضمن سلامة وأمن من هو فى حمايته من الفلاسفة ولكنه ما كان ليستطيع أن يصد الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التى تحاربها (١) . ولقد رأى ابن رشد أن هذه هى رسالته .

---

(١) Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy. — A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's Kitab fasl al maqal with its appendex (Damîma) and an extract from Kitab al Kashf an manâhig al adilla" — Messens Luzac and Co. 1961 p. 17.

عالج ابن رشد موضـوع التوفيق فى ثلاثة كتب ، كما سبق القول، تكون سـويا سلسلة قائمـة بذاتهـا فى رأينـا ، مختلفة عن سلسلة شروحه الأرسطية · وأول هذه السلسلة من المؤلفات وهو أهمها جميعا ، ونعنى به « فصـل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال » وضعه ابن رشد عام ١١٧٨ م · وربما يكون هـذا الـكتاب الصغير الحجم ، العظيم القيمة ، هو الوحيـد على الاطـلاق الذى وضع دفاعا عن الفلسفة ، وعن حرية الفـلاسفة الفكرية ، ومن هنـا أهميتـه الفريدة · والـكتاب يمكن أن يعد « بيـانا للفلسفة » ، يعرض فيـه ابن رشد المشـكلة الأساسية فى عصره الا وهى : هل دراسة الفلسفة واجب نحن مكلفون به ؟ أم هى ضـارة ينبغى تحريمهـا ؟ أم أنهـا مندوب اليهـا فقط ؟ ويختـار ابن رشد بالطبع الحل الأخير على أساس أن النصـوص الدينيـة تدعو الانسان الى التفكير فى الـكون ، والقرآن ملىء بهـذه الدعوة ، وما الفلسفة فيما يقول صـاحب « فصل المقـال » الا دراسـة علمية برهانيـــة للـكون (٢) · وللـكتاب أهميـة خاصـة من حيث أن ابن رشـد يتنـاول فيـه مباشرة مشاكل الموقف الفلسفى فى العصـور الوسطى الاسـلامية ، فهو الـكتاب الوحيـــد فى الأدب الاسـلامى فى هـذا المجـال · وموضـوع التوفيق كما نعلم موضوع شـديد الأهميـة فى ذلك الوقت ، ولقـد قام ابن رشـد بمجهود رائع لحل تلك المشـكلة · وحـديث ابن رشد الساخر من علمـــاء الـكلام فى هـذا الـكتاب دليل قوى على ايمانه الشديد بالفلسفة · ان هـذا الرجل ، الذى وهب حيـاته لشرح دقائق نظريات أستاذه أرسطو ، يتحدث الينا فى « فصل المقـــال » حديثـا خاصا معبرا عن خلاصـة رأيه ، وقـد ندر أن يفعل ذلك فى مؤلفـاته ، ولا حتى فى « تهافت التهافت » الذى يفسر فيـه عموما موقف الفـلاسفة المسلمين السابقين عليه ، ويرد على الغزالى مدافعـا عن الفلسفة بواسطة الفلسفة الأرسطية (٣) · ونعتقـد أن هـذا الـكتاب لهو بمثـابة مقال فى منهج ابن رشد التوفيقى ، وفى تحديده لطبيعـة هذه المشكلة · وهو هجوم على كل من هاجم الفلسفة وعلى رأسهم علماء الـكلام الأشاعرة

---

(٢) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 3rd lecture p. 34.

(٣) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 3.

المتاثرين بالامام الغزالى ، ولكنه ليس هجوما على عامة الناس ، المؤمنين البسطاء · بل ان الكتاب فى راينا وضع اساسا لشرح أبعاد هذه المشكلة للعامة وليس للخاصة ، فهو يريد ان يشرح لهم موقف الفلسفة من حقائق الدين ، وهو يفعل ذلك بوضوح وبساطة شديدة · ولذا فنحن نخالف د· قاسم فى اعتقاده ان كتاب « فصل المقال » وكذلك كتاب « مناهج الأدلة » قد وضعا من اجل الخاصة دون العامة (٤) · وصحيح أن الموضوع الذى يعالجه « فصل المقال » موضوع فلسفى ، ولكن المعالجة أو العرض نفسه عرضا أصوليا ·

وفى نهاية حديثنا عن هذا الكتاب العظيم نقول انه من أدق وابسط ما كتب فى هذا الموضوع فى العصور الوسطى ، ويتضح هذا بالذات اذا ما قارناه بما كتبه الفلاسفة المسيحيون واليهود فى ذات الموضوع ·

ويرى بعض الباحثين ان ابن رشد وضع هذا الكتاب لغاية عملية فقد كان يصبو من خلال عرض منهجه ونظريته الى تحقيق السلام الدائم بين الدين والفلسفة ، والى التوفيق بين الفرق الدينية ·

اما الكتاب الثانى فى هذه السلسلة من الكتب فهو « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وقد وضعه عام ١١٧٩ - ١١٨٠ ، ويعد كتابا أصوليا اكثر منه كتابا فلسفيا ، وفيه يعرض ابن رشد لموضوع التوفيق بتطبيقاته المختلفة عرضا يتناسب والعامة · ويمكننا القول أن هذا الكتاب تطبيق للمنهج التوفيقى الذى وضعه فى « فصل المقال » ·

اما الكتاب الثالث فهو « تهافت التهافت » الشهير وقد وضعه بعد هذين الكتابين اى بعد ١١٨٠ بلا شك · والكتاب كما هو معروف رد على هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة الذى شنه عليهم فى « تهافت الفلاسفة » · ومما لا شك فيه انه كتاب فلسفى تماما وان كان ابن رشد

---

(٤) د· قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد - الأنجلو المصرية ، ص ٥٩ ·

يحاول من آن لآخر الدفاع عن الفلسفة فيما يخص تهمة الالحاد التى الصقها بها الغزالى • وكان ابن رشد شديد الحرص فى رده على التوضيح والافهام ، فهو يقدم البرهان ويدعمه بالأمثلة المحسوسة ، ويفترض الافتراضات التى يمكن أن تمر بخاطر القارىء الدارس للفلسفة لا القارىء العادى ، ويجيب عليها برصانة عجيبة • ولقد عرض ابن رشد فيه ، اهم مآخذه على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة خاصة ، كما تناول فيه المسائل الكبرى التى دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام وبالفلسفة كما فعل الغزالى تماما فى « تهافت الفلاسفة » ، وان فعل ذلك من اجل انصاف الفلاسفة بالطبع لا من اجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالى •

١ - القرآن يدعو للتفلسف :

كان على ابن رشد وهو فى سبيل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة أن يبدأ بتحديد طبيعة هذين التعبيرين فضلا عن تحديد طبيعة علم الكلام الذى يتوسطهما ويحاول دائما افساد العلاقة بينهما • ان الفلاسفة عنده هى « النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. أعنى من جهة ما هى مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها (٥) • اما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للانبياء • وهذه الحقائق تقدم للانسانية ما يمكن أن يعرفه عن الله. وما يمكن أن يعرفه عن امور الشريعة (مثل الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى) كما تقدم له المعرفة العملية اى معرفة ما ينبغى عمله لتحقيق السعادة ، وما ينبغى الامتناع عنه لتجنب عقاب الآخرة • تتفق الفلسفة والدين اذن فى نظر ابن رشد من حيث الموضوع فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة • اما علم الكلام فهو تأمل فى الكون وفى خالقه ، وبالرغم من كونه تأملا فلسفيا الا انه مقيد بالنصوص الموحى بها •

---

(٥) ابن رشد : فصل المقال (فلسفة ابن رشد) - المطبعة المحمودية التجارية ، مصر ١٩٣٥ ، ص ٩ •

ولقد حاول ابن رشد ببراعة ، فى بداية تناوله للمشكلة فى فصل المقال أن يثبت أن الشريعة (أو الدين) توجب التفلسف · وكان هذا أول مبدأ من المبادىء التى اعتمد عليها ابن رشد لحل هذه المشكلة · واثبت ذلك لا بالبرهان العقلى وانما بذكر الآيات التى تدل على ذلك ، مما يثبت فكرتنا عن هذا الكتاب الا وهى أن ابن رشد يتناول فيه موضوع التوفيق تناولا شرعيا · ان الدين الاسلامى يدعو الى تامل الكون ، والقرآن ملىء بالآيات التى تدعو الى التعقل والتفكر والحكمة وكلمة حكمة المذكورة فى القرآن ما هى الا الفلسفة · يقول ابن رشد : « فاما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا · ومثل قوله تعالى (أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات » (٦) ·

هل تلك الفلسفة التى يحث القرآن عليها هى الفلسفة بوجه عام ، أم هى فلسفة معينة على وجه التخصيص ؟ رأى ابن رشد ان الفلسفة التى يأمر بها الله هى تلك المتمثلة فى الفلسفة الأرسطية باعتبارها اعظم نتاج العقل البشرى · وعندما نقول الفلسفة الأرسطية لا نقصد بها الأرسطية الخالصة ، بل الأرسطية كما عرفها ابن رشد اى تلك المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة · ولنا أن نتساءل لماذا لم يحاول ابن رشد خلق فلسفة جديدة ، وابتداع منهج جديد لتلك الدراسة التى يأمرنا الله بها ؟ ولماذا لجا لفلسفة جاهزة وموجودة سلفا فى بيئة وثنية لم تعرف بالمرة فكرة الألوهية كما هى موجودة فى أديان التوحيد ومنها الاسلام؟ ويعلل ابن رشد لجوءه للفلسفة الأرسطية بانه من الصعب جدا أن ينشىء فرد علما باكمله ولذلك فاللاحق يعتمد على السابق ، واذا كان هذا صحيحا فى مجال العلم ، فهو صحيح ايضا فى مجال الفلسفة ، وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية · فانه ليس منها

---

(٦) فصل المقال : ص ٩ ـ ١٠ ·

صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟! » وهو يجعل هذا الأخذ عن الأقدمين الذين يختلفون معنا فى الملة متوقفا على تقييمه فما كان منه « موافقا للحق قبلناه منهم ... وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه » (٧) ، ويحدد لنا ما يعتبره حقا بأنه « الذى حثنا الشرع عليه » .

دعى الاسلام الى التفلسف لأن الفلسفة وسيلة الانسان لمعرفة الله ، ومن ينهى الناس عنها فقد صدهم عن « الباب الذى دعا الشرع من الناس الى معرفة الله » (٨) . ولا يخفى بالطبع هنا أن حديث ابن رشد ينصب على هذا الجزء من الميتافيزيقا الذى يدرس موضوع الله ، وهو المعروف بمبحث الألوهية . ولقد سبق لابن رشد ان قال فى نفس الكتاب ان أجزاء الفلسفة المختلفة من شأنها أن تنتهى بنا الى معرفة الله ، فكأن كل فروع الفلسفة فى خدمة مبحث الألوهية ، أو هى أدوات أو تمهيد لمعرفته . فالمنطق يساعدنا على البحث فى الموجودات أى على البحث فى الفلسفة الطبيعية ، وهذه بدورها تساعدنا على معرفة الله فمن « لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع » (٩) . كان ابن رشد شديد المهارة فى معالجة الموضوع بحيث حول السهام التى كان يطلقها علماء الكلام على الفلاسفة اليهم هم أنفسهم ، أى لعلماء الكلام ، بحيث تصيبهم اصابة قاتلة : فمن يحرم الفلسفة كما سبق أن ذكرنا هو الكافر ، لأنه يثنى الناس عن معرفة الله حق المعرفة بالعقل .

الفلسفة واجبة اذن بالشرع وان كانت دراستها من أجل معرفة الله ، أى أن ابن رشد لم يستطع اثبات وجوب الفلسفة على الاطلاق أو لذاتها ، انما أثبت أن الدين يأمر بالفلسفة الطبيعية وبالمنطق من أجل غاية أسمى ألا وهى معرفة الله (مبحث الألوهية) .

---

(٧) فصل المقال ، ص ١٣ .

(٨) فصل المقال ، ص ١٤ .

(٩) فصل المقال ، ص ١٢ .

اما المبدأ الثـانى الذى يعتمد عليه فى توفيقـه بين الفلسفة والدين فهو ان الفلسفة ليست واجبـة على الجميع ، ولا ضرورية للجميع بل لمن استطاع الاشتغال بهـا • ويقوم هـذا المبـدأ على تمييز ابن رشد لثـلاث فئات بين الناس • واساس هذا التمييز هو القدرة على الادراك والتعقل • فهناك من يستطيع ادراك الأدلة البرهانية العقلية ، وهنـاك من لا يستطيع ادراكها انما يدرك الأدلة الأقل مرتبـة وهى الأدلة الجدليـة ، وهناك أخيرا عامة النـاس الذين لا يستطيعون الا ان يدركوا الأدلة الخطابية وحدها • والأقيسة البرهانيـة تقوم على مبدأ أولى من مبـادىء العقل ، اى على مبدأ يقينى بذاته ، تستخلص منه بعد سلسلة من الأقيسة قضية أخيرة يقينيـة تشارك المبـدأ الأولى الذى نتجت عنه بداهتـه • والعقول البرهانيـــة أو الفـلاسفة وحدهم هم القـادرون بفضل استعدادهم الخاص الذى نص الى اقصى حد بفضـل التربيـة والمران ، على اكتشاف او حتى على متابعـة البراهين خلال كل تلافيفهـا وتعقيداتها • وتتكون الفلسفة من هذه الشبكة الضخمة من البراهين • وهؤلاء البرهانيون وحدهم هم الذين يستطيعون ادراك المعنى البـاطنى الجوانى للنصـوص الدينيـة التى لها باطن وظاهر، وعليهم ألا يكشفوا عن نتائج استدلالاتهم الا لأهل البرهان •

اما علماء الـكلام فيمثلون عند ابن رشد الفئـة التى تتوسط فئـة الفـلاسفة أصحاب الاستدلالات البرهانيـة ، والعـامة اى عامة النـاس أصحاب الاستدلالات الخطابيـة ، اذن هم أصـحاب الاستدلالات الجدلية • وبينما نجد العـامة يأخذون النصوص الدينيـة بمعنـاها الحرفى ويقبلون بلا جـدال كل الرموز الخيالية الموجودة فيهـا دون أن يلحظوا أى تنـاقض بينهـا وبين العقل ، نجد أن علماء الـكلام فى اسـتطاعتهم ملاحظة هـذه المتنـاقضات الا انهم عاجزون عن التوصل وحتى عن ادراك الحل البرهانى• ان علماء الـكلام لا يستطيعون الا التفكير الجـدلى اعتمادا على تصورات اكثر نقاء من الاستدلالات الخطابيـة ولـكنها دون البراهين ، وهـذا هو سبب عجزهم عن التوصل الا الى حلول مضـطربة ، ومتنوعة ومختلفـة ، اى أن علمـاء الـكلام لا يتفقون فيما بينهم نظرا لعدم اعتمادهم على مقياس ثابت الا وهو البرهـان • يقول ابن رشد فى « فصل المقـال » : « ان طباع النـاس متفاضلة فى التصـديق ، فمنهم من يصـدق بالبرهان ، ومنهم من

يصـدق بالأقاويل الجـدلية تصـديق صـاحب البرهان اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابيـــة كتصـديق صـاحب البرهان بالاقاويل البرهانية ، (١٠) ٠

لقد استطاع ابن رشد بهـذا التقسيم المبتكر للنـاس الى فئات حسب قـدراتهم العقليـة ، أن يقـدم حلا نظريا لمشكلة التوفيق وهو ماسيكون الأساس القوى للحل العملى لذات المشكلة ٠ يرى ابن رشد أن الحل العملى لهـذه المشـكلة هو اسـتبعاد علماء الـكلام تماما من ساحة الفكر ومن المجـال الدينى ، وبهـذا يتخلص الدين من سفسطة هؤلاء الذين يمزقونه الى فرق ، فاذا ماتحقق هـذا تخلصت الفلسفة من الهجوم المستمر عليها ، ومن محـاولات تحريمها ، وحققت وفاقهـا مع الدين ٠ أما عامة النـاس فخير لهم ان يحتفظوا بايمانهم البسيط القـائم على الفهم الحرفى للرموز التى تملأ النصـوص الدينيـة ، اما ما يقدمه لهم علماء الـكلاء فهو لايحقق الا الاضطراب والاختلاف ولن يزيدهم فهما بأى حال ٠

والفلاسـفة لا يختلفون وبالتـالى لا ينقسمون الى فـرق وذلك بسبب التقـاطهم لـكل الصـعوبات وكل التنـاقضات الموجودة فى المعنى الظاهرى للنصـوص الدينيـة ، ممـا يجعلهم يتوصلون لحلها جميعـا دون خلاف حقيقى فيما بينهم ، وذلك بفضـل البرهان الفلسفى الذى هو واحد فى كل الحـالات ٠ أما المشوهون للحقيقـة فهم علماء الـكلام على وجه اليقين باعتمادهم على الأدلة الجـدلية . لأنهم لا يكلون أبدا عن صـنع تأويلات مختلفـة لنفس النص ، فهم بالتـالى سبب وجود هـذه الفرق المتصـارعة ، والفلسفة هى خير صـديق للدين كما سبق أن بين فى فصل المقـال لأنهـا وسيلة الانسان لمعرفة حقيقـة الله وكل ما يحقق السعادة الدنيوية وسعادة الآخرة ، أما عدو الدين الوحيد فهو علم الـكلام !٠

ولقـد اعتمد ابن رشد فى فـكرته عن التوفيق على ذلك المبدأ العظيم والذى يمتـاز به الدين الاسـلامى على الدين المسيحى ، وهو غياب السلطة

---

(١٠) فصل المقـال ، ص ١٥ ٠

الدينيـة منه ، تلك السلطة التى تنفرد فى المسيحية بحق تأويل النصـوص التى لها معنى باطنى ، أو تحـديد مفـاهيم العقيـدة عموما • فللفيلسوف المسلم الحرية الـكاملة أمام نصـوص القرآن وأمام الأحاديث ، ومن حقه بل من واجبـه ، دون الخروج على مقتضـايات العقيـدة السليمة ، أن يؤول الرمزى منهـا ، لنفسه ولأمثـاله ، بواسطة الأدلة البرهانيـة التى تقدمها له بوفرة الفلسفة اليونانية •

(ب) التأويل المجازى أساس التوفيق :

بعد أن أوضحنا ما يظنـه ابن رشد أنه رأى الدين فى الفلسفة ، ومن هم فى رأيه الذين يقتصر عليهم التفلسف ، نرى لزاما علينا دراسة منهجه فى التوفيق ، أو وسيلته للتوفيق بعـد أن أشرنا الى المبـدئين اللذين اعتمد عليهما فى نظريتـه • وما يحاول الفلاسفة التوفيق بين دينهم والفلسفة الا لوجود تعارض (يرونه هم ظاهريا) بين ماتتضمنه النصوص الدينية وبين ما يتوصل اليه العقل فى مجال الفلسفة • ولابد بالطبع من التوفيق بين طرفى هذا التناقض والا ظن أن هناك حقيقتين واحـدة فلسفيـة وأخرى دينيـة •

ولقد اختلف البـاحثون بصدد نظرية التوفيق عند ابن رشد ، فاعتبرها فريق منهم أنهـا محور نظريات فيلسوف قرطبـة ، بينما اعتبرها الفريق الثـانى احدى النظريات التى جاء بهـا فيلسوفنـا ، وان تميزت بالطبع بالابتكار الفلسفى الحقيقى • وعلى رأس الفريق الأول يأتى العالم المستشرق جوتييه الذى ترجم « فصل المقـال » الى الفرنسية ونشره عـدة مرات وقـدم دراسة وافيـة عن نظرية التوفيق فى كتابه عن ابن رشد وفى مقالته العظيمة عن « المـدرسية المسيحية والمدرسية المسلمة » التى سبق أن تحدثنا عنها ، وينضم لهـذا الفريق د• جورج حورانى الـذى ترجم « فصـل المقـال » الى الانجليزية وقـدم له بمقدمة قيمة للغـاية تنـاول فيها قضايا التوفيق المختلفـة ، كما درس تلك المشـكلة فى احـدى محاضراته التى القـاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٥٧ • أما الفريق الثانى الأكثر تفهما لروح كل فلسفـة ابن رشد المتمثـلة فى كل من شروحـه الأرسـطية ومؤلفـاته الخاصـة فيضم أستاذنا الدكتور مدكور الـذى عبر خير تعبير

عن موقف ابن رشد بقوله فى احدى محاضراته التى كان لى حظ الاستماع اليها فى السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ « إذا أردنا أن نبحث عن مواطن الابتكار عنده فسنجدها فى ميدان التوفيق اكثر من الميادين الأخرى وان كان هذا لا يعنى ان نظرية التوفيق عنده هى أساس كل نظرياته الفلسفية الأخرى » ٠ أما الدكتور عاطف العراقى فيقلل بشدة من أهمية نظرية التوفيق فى فكر ابن رشد ٠

ووسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازى ٠ والتأويل ببساطة وسيلة يلجأ اليها المفكر عندما يجد تعارضا بين نص دينى وحقيقة عقلية ، فيحاول أن يفسر النص او يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذى أعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها ، مع مراعاة عدم لوى المعنى اللفظى ٠ يقول ابن رشد فى فصل المقال : « ومعنى التأويل ، هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقة أو مقارنة » (١١) ٠ وفصل المقال كله ملىء باثباتات أن التعارضات « الظاهرية » بين النصوص الدينية والعقل (الفلسفة) يمكن القضاء عليها بالتأويل أى باستخراج المعنى الباطنى الحقيقى للدين من المعنى الظاهرى الرمزى الذى وضع من أجل العامة ٠ والله عليم بعباده ولذا فقد قدم لهم ما يفهمونه ، أى قدم الحقائق الأزلية التى يستطيع أهل البرهان وحدهم ادراكها ، فى صور رمزية حسية وهو النمط الذى اعتاد العامة ادراكه ٠ وبالطبع ليست كل الحقائق التى فى الدين مما يصعب على عامة الناس ادراكها ولذا فان بعض الحقائق تقدم صراحة ولا تحتاج للتأويل ٠ يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان ٠٠٠ بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها الأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب

---

(١١) فصل المقال ، ص ١٦ ٠

فى ان انقسم الشرع الى ظـاهر وباطن ، فان الظـاهر هو تلك الامثـال المضروبة لتلك المعـانى ، والبـاطن هو تلك المعـانى التى لا تنجلى الا لأهل البرهان » (١٢) ٠

ولم يكن ابن رشد أول الفـلاسفة الاسـلاميين الذين قالوا بأن للقرآن ظاهرا وباطنـا ، فلقـد سبقه فـلاسفة كثيرون الى ذلك كما سبقه علماء كلام أيضا ٠ وهو يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحظر الـكشف عن نتـائج التأويل او عن باطن النص الدينى لعامة ، فان ذلك من شانه أن يؤدى الى كوارث نفسية واجتماعية جسيمة ٠ ان ابن رشد يعرف جيـدا أن هنـاك حقيقـة واحدة دائما ولـكنها تتمثل فى مستويات تعبير مختلفة لأنهـا تخاطب مستويات فهم مختلفة ٠ فمن الخطأ أن ننسب له القول بحقيقتين متناقضـتين ، أو القول بفكرة « الحقيقة المزدوجـة » التى كانت فى الحقيقـة من صنع الرشدية السياسية اللاتينية ٠

ولقد وضع ابن رشـد قواعـد للتأويل حتى لا تتسرب اليه الفوضى ، فحـدد النصـوص التى يجب أن تؤول دون غيرها ، وحدد من لهم الحق فى القيـام بالتأويل كما حـدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجـة هـذا التأويل ، أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنيـة المستترة وراء المعنى الظاهرى للنص الدينى ٠

أما بالنسبة لمـا يجب أن يؤول من النصـوص ، أو ما لا يجب أن يؤول فقـد رأى ابن رشـد أن هنـاك معـانى ظـاهرة فى الشرع لا يجوز تأويلها ، بل يعـد تأويلهـا كفرا ، وهى تلك الخاصـة بأصـول الـدين مثل البعث والحساب : « هـذا النحو من الظاهر ان كان فى الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقـد انه لا سـعادة أخروية ههنـا ولا شـقاء » ٠ كما أن هناك على العكس نصـوص يجب تأويلهـا فالأخـذ بظـاهرها كفر ، وهنـاك أخيرا نوع ثالث من النصوص متردد بين هـذين النوعين السابقين ولذا

(١٢) فصل المقـال ، ص ٢٤ ٠

يرى البعض تأويله بينما يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك ٠ يقول ابن رشد : « وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهرة كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر حتى حقهم أو بدعة » ٠ و « ها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء » (١٣) ٠

والفلاسفة القادرون على النظر العقلى البرهانى هم وحدهم من لهم حق التأويل دون غيرهم ، ومن يحاول التأويل دونهم كافر ٠ وعلى الفلاسفة الا يكشفوا عن تلك الحقائق الباطنية ، الا لأهل البرهان ، فلو كشفوا عنها لغير أهل البرهان لكفروا « وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه عملها على الظاهر ، وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ٠٠٠ ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا فى كتب البراهين ، لأنها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان » (١٤) ٠ وقد تشدد ابن رشد فى وجوب تطبيق قواعد التأويل وجواز أو عدم جواز اذاعته ، ولمن يجوز اذاعته ، حتى أنه يلوم اللوم كله الغزالى ، وبقية المتكلمين سواء كانوا أشاعرة أم معتزلة لأنهم أثبتوا التأويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة مما سبب الفرقة والحروب (١٥) ٠

لعله يكون قد اتضح من هذا العرض لمفهوم التأويل عند ابن رشد أنه يدل على نزعة عقلانية أصيلة عند صاحبه ٠

---

(١٣) فصل المقال ، ص ٢٤ ـ ٢٥ ٠

(١٤) فصل المقال ، ص ٢٦ ٠

(١٥) د٠ محمد يوسف مرسى : بين الدين والفلسفة : فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٠١، فصل المقال ، ص ٣٣ ٠

وهنـاك مشكلة هامة علينـا دراستها وهى ماذا لو اشـتمل المعنى الظـاهرى للنصـوص الخاصـة بالأصول والتى يجب الا تؤول تعارضـا مع الحقيقـة الفلسفية ؟ أى الحقيقتين نقبل ؟ ويطرح د٠ حورانى خير من صـاغ مشـاكل التوفيق فى راينـا من زاوية جديدة تماما ـ هـذا السؤال الذى قـد تساعدنا اجابتـه على حل مشكلتنا : هل اعتبر ابن رشد ارسطو وكانه معنى مقـدس الى جانب النص الدينى ، وبالتالى هل يمكن استبدال احدهما بالآخر ؟ والاجابة على هذا السؤال بالنفى لسببين :

اولا : لأن الأمر ليس استبدالا اذ أن الفلسفـة مجرد أساس من اساسين رئيسيين للتفسير ، ولا نرى داعيا للشك فى صـدق ابن رشد عندما يؤكد لنا ذلك ٠

ثانيا : رغم تقـدير ابن رشـد الشديد لأرسطو (كما هو واضح من كل شروحه ومن تهـافت التهـافت ، فان هـذا التقـدير لا يعنى أنه يعتبر ارسطو سلطة لا تمس ، فهو بالرغم من كونه يحترمه احتراما شـديدا الا أنه كان ، كلما استدعى الأمر ذلك ، يعارض أو ينقد بعض مواقفـه (أى مواقف أرسطو) ٠ ولعل ما يوضح موقفـه تماما من أرسطو ما جاء فى بداية فصل المقـال : اذا كان هناك من السابقين من قطع شـوطا كبيرا فى معرفة الحقيقة فانه يكون من الجنون تجـاهل ما قـدموه لنـا الا اننـا يجب تقييم هـــذا التراث وأخذ مالا يتعـارض مع أسس الشرع (١٦) ٠ يبـدو اذن واضحا أن الحقيقـة الفلسفية اذا ما تعـارضت مع النص الدينى فان علينـا التخلى عنهـا ٠ والحقيقـة اننـا لم نجد حالة واحدة يتعرض فيهـا ابن رشـد لمثل هذا الموقف الحرج الذى تتمثل فيه لب مشكلة التوفيق ٠ صـدق اذن جيلسون عنـدما ذهب الى أن الحل الحقيقى لمثل هـذا الموقف مختفى فى أعمـاق ضـمير ابن

---

(١٦) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 24.

رشد ، فلم يحدث ابدا ان خرج فيلسوفنـا فى كتاباته الشخصية عن المفـاهيم العقـائدية التقليدية للمجتمع الاسلامى بالرغم من ان الوجه الفلسفى للحقيقـة كان بالنسبة له هو اعلى نمط من انماط الحقيقة الانسانية (١٧) ٠

ولـكن ، مع استثناء هـذا النمط من النصوص التى يجب اخذها على ظاهرها ، لمـاذا يجب اخضـاع النص الدينى دائمـا للعقل ولمـاذا يجب أن يكون هو الذى يؤول بحيث يتفق ما جاء فيـه مع ما يقول به العقل ؟ يعلل د٠ حورانى ذلك بطريقـة مبتكرة ٠ ان الفلسفة (فى صيغتها الأرسطية) مكتوبة نثرا وبطريقـة مبـاشرة كنوع من العلم ، ولذا فليس بهـا اية خبايا او معان مجازية ٠ اما القرآن فقد امتاز بالناحية الخيالية ولذا ففيه الكثير من « الأسرار » المستترة ، وليس هذا عيبا فى القرآن بالنسبة لابن رشـد ، بل هو ميزة من مميزاته ، واكثر من هذا هو اعجـازه الذى يميزه عن غيره من الـكتب ٠ وهنـاك سؤال آخر يرتبـط بالسؤال الأول وهو : بمـا أن القرآن هو الذى يتاول دائمـا فهل معنى ذلك أن هنـاك حكما مسبقا على معـان النصـوص القرآنيـة بانهـا لابد أن تتفق والفلسفة ، أو بمعنى آخر هل يقول القرآن دائما فعـلا بنفس الحقـائق التى قالت بها الفلسفة اليونانية من قبـله ؟ هل حـدد ابن رشـد معـانى القرآن مقـدما وفقـا للفلسفة و « أوجدها » فيـه بالتاويل ؟! والسؤال ، خطير للغاية كما هو واضح ، والأخطر منـه فى رأينـا اجابتـه اذ يبـدو لنـا أن ابن رشد كان يرى فى الحقيقـة أن الفلسفة الأرسطية جاءت بكل الحق الذى جاء به الدين فيما بعد ، وبالطبع هو يقـدم لنـا تحليلا مبتكرا لهـذا سنعرض له فيما بعد ٠ ويرى البعض أن بعض تاويلات ابن رشد تنم عن نوع من الاغتصـاب كمـا هو فى حالة البعث (١٨) ٠ ويبـدو وكأن اصحاب هذا الرأى يريدون القول أن ابن رشد كان يخضع العقيـدة للعقل او بمعنى آخر وبتعبير أصرح كان

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York 1955 p. 216 — 220.

(١٨) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 26 — 27.

ابن رشد يرى أن الحقيقة الفلسفية هى معيار الحكم على حقائق الدين ·
وبالطبع هذه نتيجة جريئة وان كانت صحيحة جزئيا ، وما يجعلها غير صحيحة على الاطلاق استبعاد ابن رشد لبعض النصوص التى تتناول أصول العقيدة ، من التأويل كما سبق أن قلنا ·

وربما كان انسب حل لهذا الموقف الخطير هو اعتقاد ابن رشد أن العقل هبة من عند الله وكذلك الشريعة جاءتنا من عنده ، فلابد لهما من الاتفاق · ولقد ابرز د· مدكور هذا الحل الحكيم فى محاضراته التى سبق أن اشرنا اليها ، معتمدا على ترديد ابن رشد ان الحكمة هى الأخت الرضيع للشريعة · يقول ابن رشد فى فصل المقال « فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » (١٩) ·

ان العقل اذا أحسن استخدامه لابد أن يصل للحقيقة الواحدة الموجودة أيضا فى الشرع ولا يكون هناك داع للاختيار بينهما · ولفت نظرنا ما جاء فى « تهافت التهافت » من أن الشريعة قائمة ليس على الوحى فحسب بل على العقل ايضا : « ان الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر (٢٠) ·

سبق أن قلنا ان ابن رشد يحظر تأويل النصوص التى تتناول مبادىء الشريعة الأساسية أو أصولها · وهذه الأصول هى « الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية ، والشقاء الأخروى »· وعلى الناس جميعا بفئاتهم الثلاث كما قسمهم هو تصديق هذه « الأصول الثلاثة » كما يسميها ابن رشد ، كل منهم يحسب طبيعة عقله وطبيعة الأدلة التى يستطيع ادراكها (٢١) · هذه الحقائق « الايمانية »

---

(١٩) فصل المقال ، ص ١٥ ·

(٢٠) تهافت التهافت – تحقيق موريس بويج
Beyrouth, Imprimerie catholique 1930 p. 581.

(٢١) فصل المقال ، ص ٢٣ – ٢٤ ·

التى لا يمكن للعقل ان يصل اليهـا بوسائله الخاصة يتمسك بهـا ايضـا فلاسفة المسيحية واليهودية ٠

وبعد هـذا العرض ، يمكننا القول ان ابن رشد تنـاول موضـوعنا الفلسفى هـذا تنـاولا أشبه ما يكون بالتنـاول الشرعى الأصولى ، فهل كان صـاحب النزعة العقليـة الشهير ، صـادقا فى « فصل المقـال » ام اضطر الى تلك المعـالجة لأن الـكتاب دفاع عن الفلسفة وموجه للجمهور الذى رأى حجب الفكر الفلسفى عنه ؟ وفى رأينـا أن سبب الشك عموما فى صـدق ايمان ابن رشد وصـدق حديثـه عن الدين انه كثيرا ما كان فى شروحه الأرسطية يعرض نظريات المعلم الأول باخلاص شديد وبحماس عظيم يوحيـان باخـذه بهـا حتى لو تعـارضت مع العقيـدة ٠ نعتقـد أن ابن رشد كان صـادقا دائما ، كان صـادقا كشارح وكان صـادقا فى كتبه الخاصـة التى التزم فيهـا دائما بقضـايا العقيـدة الاسـلامية ، وان كان هـذا لا يعنى أنه قال بصـدق الحقيقتين الحقيقـة الدينيـة والحقيقـة الفلسفية وان تعارضتا ٠ ونقصد بقولنـا أنه حاول دائما فى شرحه لأرسطو توضيح فـكره تماما وتنقيتـه من كل الشـوائب التى لحقت به ، بل كان يكمل احيـانا بعض نظرياته التى تركها معلقـة متمسكا فى هـذه الحـالة بالروح الأرسطية أى مستخلصا النتـائج المنطقيـة للموضوع المعلق كما فى حالة نظرية النفس ، وذلك دون احداث أى تغيير فى فـكر أرسطو ٠ فهو كشارح لا يلجأ للتاويل ليجعل ارسطو ينطق بمـا يتفق والعقيدة الاسلامية، بل يشرحه بكل أمانة ، فشرحه موجه للفـلاسفة أو لأهل البرهان لا للعامة٠ وهو يعرف أن كل هـذه النظريات يمكنها فى النهـاية الاتفـاق مع العقيدة وذلك بواسـطة التأويل ، فمـا يبـدو منها متعارضـا والعقيـدة ليس كذلك فى الحقيقـة انما سوء فهمه هو الذى أظهره بهـذا المظهر ٠ ولذلك فهو ، فى رده على الغزالى فى « تهافت التهـافت » يحمل ابن سينا كل «الضلالات» التى نسبت خطأ الى فلسفة ارسـطو فهو الذى أساء تفسيرها وعرضها ٠ أما ارسطو الذى ينطق دائمـا بالحق فـلا يمكن أن يتعـارض مع الـدين الاسـلامى ، فالحق لا يضـاد الحق ، وهو المبـدأ الذى تمسك به دائما ، والذى يطلق عليه وحدة الحقيقة ٠

وقد يقال ان ابن رشد شعر بسحب الغضب تتجمع ضد الفلسفة ورأى سلطة علماء الكلام تزداد ، والأمير يميل لاستمالة العامة المتعصبين للمذهب المالكى فرأى ان يدافع عن الفلسفة بوجه عام ، وان يحميها ويحمى نفسه بوجه خاص ، وان يبرر موقفه ، فوضع هذه الكتب التى يتراجع فيها عن موقفه المؤيد بشدة للفلسفة وللنزعة العقلية الخالصة ٠ ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى فى كونه وضع كتبه التوفيقية الثلاثة دفاعا عن الفلسفة واستجابة لتحدى موجود فى البيئة دعمه انتشار كتاب « تهافت الفلاسفة للغزالى » ، ولكننا نرفض فكرة تراجع ابن رشد عن موقفه ، وتظاهره بالتمسك بما جاء فى العقيدة خوفا ، وذلك لسببين :

اولهما : واضح وبسيط للغاية وهو أنه ألف بعد هذه الكتب بعض شروحه الأرسطية وبعض تلخيصاته متمسكا بنفس الاتجاه المتحمس للفلسفة الأرسطية ٠

والسبب الثانى : الذى يجعلنا لا نرى فى موقف ابن رشد تراجعا وخوفا هو هجومه على علماء الكلام الذين كانوا يمثلون سلطة دينية عظيمة فى ذلك الحين ٠

ولعل استاذنا د٠ مدكور قد عبر بايجاز وبوضوح شديد عن موقف ابن رشد احسن تعبير عندما قال ان ابن رشد فى كل من فصل المقال ومناهج الأدلة لا يتنكر لما قاله فلسفيا فى شروحه وتلخيصاته ، ولكنه يصور ما قاله فلسفيا تصويرا يتلاءم مع عامة الناس (٢٢) ٠

---

(٢٢) د٠ ابراهيم مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، القيت على طلبة السنة التمهيدية بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ٠

(ج) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

قال معظم الرشديين اللاتين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بنظرية الحقيقتين أى أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، وأن الحقيقتين قد تتعارضان • وقد حرمت هذه النظرية على أنها نظرية رشدية فى تحريمى ١٢٧٠ و ١٢٧٧ كما رأينا • والحقيقة التى تتضح من دراسة فلسفة ابن رشد فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين هى انه تمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة اى أن ثمة حقيقة واحدة دائما، وان كان لها تعبيران . تعبير فلسفى وآخر دينى ، كأنهما وجهان لنفس العملة • بل ان من يقول ان ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد فى فلسفته التوفيقية واساسها هو التأويل وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة •

وقد اخطأ بعض مؤرخى فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – وربما يكون السبب فى ذلك عدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم – عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد •

ان كل حقائق الوحى التى يمكن تعقلها ، اى ادراكها بالقدرة العقلية الانسانية . يمكن للعقل اكتشافها وحده • ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين ، لا تتعارض مع الموقف العقلانى الذى تمسك به دائما ، بل هى امتداد لهذا الموقف العقلانى فما هى الا النظرة العقلانية للدين •

ولو تساءلنا ما هى أهم « أسرار » الدين الاسلامى التى لا يمكن للفيلسوف ابن رشد أن يستنتجها بالعقل ، لقلنا ما سبق لنا التأكيد عليه فى معالجتنا لموضوع التوفيق عموما فى الفصل السابق ان الدين الاسلامى قليل الأسرار بشكل ملحوظ ، وهو فى هذا يختلف مع الدين المسيحى • ويعتقد البعض ان هناك « سرين » على الأقل فى الدين الاسلامى وهما الخلق من عدم . وارادة الله التى لا يمكن الاحاطة بها • ونضيف نحن « سرا » ثالثا الا وهو مصير النفس الانسانية • وكان على ابن رشد كتلميذ

مخلص لأرسطو المختلط ببعض العناصر الافلاطينية ، مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاسلام السابقين عليه أن يرفض تلك الأسرار · فعند أرسطو ان المادة والحركة والزمان قدام قدم الله · وكل ما يوجد فى العالم اللا مادى او العالم المادى ينتج عن الماهية الالهية بواسطة فيض لا يترك مجالا للارادة الالهية اللا محدودة (اى ان الحتمية الطبيعية لا يمكن انكارها) · والفلسفة بالطبع تدلل لنا برهانيا على تلك الحقائق · ويوفق ابن رشد بين هذين الموقفين المتعارضين (موقف الفلسفة وموقف الدين) بأن يقول ان هذه الأسرار ليست فى الحقيقة الا خيالا أو صور رمزية صور بها القرآن الحقائق العامة · فالدين أيضا لو تأولت نصوصه لقال مثل الفلسفة ان خلق العالم قديم ، وانه ضرورى وينتج عن العقل الابدى (٢٣) · وبالطبع يمكن حل مشكلة مصير النفس الانسانية بنفس الطريقة ·

ونعود فنؤكد أن الحقائق الايمانية أو الأصول قليلة فى الاسلام ، وأن ابن رشد يحترمها ويخرجها من دائرة التأويل ، فهى من الحقائق التى يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية وبالتالى عليه قبولها بدون نقاش · وفى هذه الحالة أيضا لا تكون هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة ، هى حقيقة الدين · وفى اعتقادنا أن ابن رشد قد فصل بتحديده للمسائل التى يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية بين الفلسفة والدين فصلا تماما · وقد فصل أيضا بين هذين المجالين ، عندما لم يسمح بالتأويل الا للفلاسفة ، وهناك حالة واحدة فقط يمكن للعقل الانسانى أن يقف فيها على حقائق الوحى التى يعجز العقل الانسانى بحكم طبيعته عادة عن ادراكها ، اى هناك حالة واحدة فقط يمكن فيها ان تتحد الفلسفة بالدين وهى عندما يستطيع الانسان الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعال · وقد عالج ابن رشد هذه الفكرة بالتفصيل فى رسالة كتبها عنه ابنه ونقصد بها « مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل

---

(٢٣) Gauthier : Ibn Rochd (Averroès) p. 37.

الفعـال وهو ملتبس بالجسم ، وهى المعروفـة عموما برسالة الاتصال والتى نشرها د٠ فؤاد الأهوانى مع « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد (٢٤) ٠

وهنـاك نص فى شرح ابن رشد لمـا بعد الطبيعة (فى مقالة الألف الصغرى) قـد يوحى بأن ابن رشد يعتقد أن للفلاسفة دينـا مختلفا عن دين العـامة الا وهو دين العقل ٠ يقول ابن رشد : « فان الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبـادة اشرف من معرفـة مصـنوعاته التى تؤدى الى معرفـــة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو اشرف الأعمـال عنـده وأحظاها لديه جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهـذه العبـادة التى هى اشرف العبـادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هى أجل الطـاعات » (٢٥) ٠ الا ان الوقوف على فلسفة ابن رشد التوفيقيـة وفهمها فهما سليما كفيل بازالة هـذا اللبس من العقل ٠ فمما لا شك فيـه ان ابن رشد يقصد هنـا بالشريعـة الخاصـة بالحكماء الفلسفة التى هى فى بحثهـا عن حقيقـــة الله تعـــد خـير عبـــادة لله عـز وجل ٠

(د) صـدق ايمان ابن رشد :

نظر ابن رشد للأديان نظرة نفعيـة فيقول فى « تهـافت التهـافت » : « ان الانسان لا حيـاة له فى هـذه الدار الا بالصـنائع العملية ولا حياة له فى هـذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضـائل النظرية وانه ولا واحد من هـذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقيـــة لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبـادات المشروعة لهم فى ملة مثل القرابين والصـلوات والأدعيـة » (٢٦) ٠ ويقول بعـد ذلك بقليل « ان

---

(٢٤) تلخيص كتاب النفس : نشر وتحقيق د٠ احمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١١٩ ــ ١٢٤ ٠

(٢٥) ابن رشـد : تفسـير ما بعد الطبيعـة ــ تحقيق الأب موريس بويج ، الجزء الأول ١٩٣٨ . Beyrouth, imprimerie catholique ص ١٠ ٠

(٢٦) ابن رشد ٠ تهافت التهـافت ، ص ٥٨١ ٠

الحكماء باجمعهم يرون فى الشرائع هذا الراى اعنى ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة · والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك فى ان الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وإن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل اتم منه فى سائر الصلوات الموضوعة فى سائر الشرائع ···· وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها هو احث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها » (٢٧) · ان الدين اداة تربية واصلاح خلقى ، ولقد تميزت الشريعة الاسلامية عن غيرها فى هذه الناحية · فالوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى الى اعطاء الناس علما وانما يرمى الى اصلاحهم · وليس غرض الشارع فى رايه تلقين العلم بل غرضه اخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة لأن الشارع يعلم ان السعادة الانسانية لا تتحقق الا فى مجتمع ·

ان الدين فى نظره احكام شرعية وليس مذاهبا نظرية ، ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا للدين نظرة عقلية بدلا من ان يتمثلوا اوامره طائعين (٢٨) ·

وبالطبع مثل هذا الحديث عن الدين الى جانب مقارنة بين الأديان كان مما اثار الشك والريبة فى صدق ايمان ابن رشد ·

ساهم رينان الى حد كبير فى تاكيد فكرة الحاد ابن رشد بكثرة الكتابة فى هذه النقطة عارضا عرضا تاريخيا تطورها فى العصور الوسطى المسيحية ، ومما ساعد على ذلك انه لم يعط الجانب المقابل ونعنى به نظريته فى التوفيق ، الاهتمام اللازم · ويعلل رينان ذيوع فكرة

---

(٢٧) المرجع السابق : ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ ·

(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د· محمد عبد الهادى ابو ريدة ، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٧ _ ٣٠٣ ·

الحاد ابن رشد لدى المسيحيين بحيث أصبح عندهم مثالا للكافر الملعون، بأن اسمه الكبير طمس سماء الفلاسفة المسلمين الآخرين ، بحيث أصبح هو . ممثلا للاتجاه العربى باكمله والذى اشتهر فى العصور الوسطى أيضا بالالحاد (٢٩) .

اما د. قاسم فقد اتخذ موقف الدفاع المتحمس للغاية خاصة فى كتابه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، وهذا الموقف واضح حتى من عنوان الكتاب . فابن رشد مفترى عليه ويجب الدفاع عنه . والكتاب كله محاولة لاثبات أن ابن رشد كان فيلسوفا مسلما مؤمنا ، وان هذا لم يكن ليتعارض مع اتجاهه العقلانى . بل دفعه حماسه الشديد هذا الى الذهاب احيانا الى بعض النتائج المتسرعة البعيدة كل البعد عن الحقيقة . فهو يرى مثلا ان ابن رشد حاول التوفيق بين ارسطو والدين ، ولكنه لم يفعل ذلك مهما كان الثمن بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رايه فيه دائما . وكثيرا ما عارض ارسطو فى مسائل عديدة كما فى مسالة النفس . وهو لم يمح شخصيته فى شخصية أحد السابقين عليه وهذا يفسر لنا ، فيما يقول د. قاسم . كيف اضطر الى تحوير مذهب ارسطو تحويرا بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعا اسلاميا ! (٣٠) . ولا نعتقد ابدا أن ابن رشد الذى حرص كل الحرص على تنقية أرسطو وعلى شرحه بأمانة واخلاص شديدين . وعلى تفهم روح فلسفته الحقيقية قد خلع عليه الطابع الاسلامى . بل رايناه يحاول دائما على العكس تأويل الدين ذاته حتى يتفق مع مذهب أرسطو !. وقد يصدق ما يقوله د. قاسم على اى فيلسوف مسلم آخر او على فلاسفة المسيحية واليهودية ولكنه لا يصدق ابدا على ابن رشد . فهو حتى فى الحالات التى يقدم لنا نظريات المعلم الأول مصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة فى بعض الأحيان ، يفعل ذلك بدون قصد .

وبينما يعتقد د. قاسم أن ابن رشد حاول البرهنة على الدين الاسلامى برهنة عقلية نعتقد نحن أن هذا مالم يحاوله ابن رشد ابدا والا كان

---

(٢٩) Renan : Averroès et l'averoisme p. 164.

(٣٠) د. محمود قاسم . الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص٣٢ .

عالم كلام وليس فيلسوفا ، بل ان خلط البراهين بالعقيدة هو مما حاربه ابن رشد بشدة كما بينا وكما هو واضح فى فصل المقال مثلا · ويواصل د· قاسم فى كتابه سوء تاويل موقف ابن رشد فيقول ان علماء الكلام بنشرهم لفكرهم قد احدثوا الفرقة والانشقاق فى الأمة الاسلامية وقد جزع ابن رشد لذلك فحاول البرهنة على العقائد بالعقل بحيث يقضى على النزاع والخلاف بين المسلمين (٣١) · الا يكون ابن رشد قد فعل بذلك نفس ما يهاجم من اجله علماء الكلام ؟! لم يدافع ابن رشد ابدا عن الدين بل اكتفى ببيان ان الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تتفقان فى نهاية الأمر . فالحق واحد فى كلى المجالين ·

ولا نرى فى الحقيقة ضرورة للدفاع عن ايمان ابن رشد ، فغايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق لا الدفاع عنه ، او الحكم عليه ، وكفى فيلسوفنا ما حدث له فى حياته وما حدث لفكره بعد موته بسبب الدين · وما يهمنا اثباته هو ان ابن رشد نظر لكل شىء حتى للدين بنظرة عقلية خالصة ، ومحاولته التوفيق بالاعتماد على التأويل خير دليل على ذلك ، فما التأويل الا فرض النظرة العقلية على الدين ، ومن يلجأ للتوفيق يكون دائما فيلسوفا يفرد للعقل مكانة عالية ·

---

(٣١) د· محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص ٥٥ ، ٥٦ ·

الفصل الثالث

التوفيق عند البرت الكبير
وتلميذه توماس الاكوينى

اولا ـ التوفيق عند البرت الكبير :

يمكننا القول ان البرت الكبير كان اول حلقة فى سلسلة كبار المشائين المسيحيين . وكان كل هم البرت الكبير عرض كنوز الموسوعة الأرسطية ، والاضافة اليها . لذا لم ينتبه قديسنا وهو فى سبيل تحقيق هذه الغاية الى عدم تجانس مذهبه المتمثل فى كتبه اللاهوتية من ناحية ، وفى شروحه الأرسطية العديدة من ناحية اخرى ، وكان البرت يؤكد انه مجرد عارض لفكر المشائين فى شروحه الأرسطية ، اما فكره الخاص فموجود فى كتبه اللاهوتية ؛ يقول : « انا لم اقل شيئا من عندى فى كل كتبى الفلسفية ، بل عرضت فيها فكر ما كان فى وسعى ان اعرضه من آراء المشائين . واذا كان لى راى خاص ، فانى ساعبر عنه بمشيئة الله فى كتبى اللاهوتية ، لا فى كتبى الفلسفية » (١) .

واستحق البرت الكبير لقب الأستاذ العالمى Doctor Universalis لأنه اقبل على العلم اليونانى ـ العربى يستوعبه بشغف هائل . وكان هدف البرت الرئيسى ، وهو من اشد المعجبين بأرسطو، ان يتمثل فكر المعلم الأول ، ونجح بالفعل فى ذلك الى حد كبير وبذلك مهد للعمل الضخم الذى سيقوم به من بعده تلميذه توماس .

---

(١) Béhier La philosophie du moyen âge p. 583.

ولابد أن القديس البرت قد لاحظ تعارضا - بعد وقوفه على الفكر اليونانى العربى متمثلا فى ارسطو وشراحه وعلى راسهم ابن رشد - بين هذا التراث الضخم وبين عقيدته المسيحية • فهل راى ان عليه كعالم لاهوت مؤمن وكتلميذ مخلص للمشائين أن يوفق بين الفلسفة (الأرسطية المصطبغة بصبغة افلاطونية) وبين الدين المسيحى ؟ ان الاجابة الواضحة واليقينية هنا لابد وأن تكون بالاثبات •

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين :

ما هى معالم نظرية التوفيق عند البرت الكبير ؟ ما هو الأساس الذى انطلق منه واعتبره المصدر الأول للحقيقة ؟ هل هو العقل (الفلسفة) ؟ أم الدين ؟ وفى حالة التعارض بين هذين البنائين الهائلين ايهما كان سينسحب مهزوما أمام الآخر ليرفع الآخر المنتصر راية الحقيقة ؟ هل ميز البرت الكبير بين الفلسفة والدين أم مزج بينهما ؟ الى اى حد تأثر بابن رشد ؟ تلك هى الأسئلة التى علينا الاجابة عليها ونحن بصدد الحديث عن التوفيق عنده أو عن العلاقة بين الفلسفة والدين فى رأيه • ولقد اختار البرت الكبير انسب الحلول بالنسبة له كعالم لاهوت ، اى كخادم للكنيسة ومتعاون معها ، الا وهو الفصل بين الفلسفة والدين •

وكما ميز البرت الكبير بين اللاهوت والفلسفة ، ميز أيضا بين اللاهوت الذى يتخذ من الوحى الأساس الوحيد وهو اللاهوت المقدس وبين اللاهوت الذى هو من عمل العقل الطبيعى ، اى هو نتاج لقدرات العقل الانسانى ويجب ملاحظة أن هذا اللاهوت الطبيعى يسترشد بحقائق الوحى التى تحدد له الطريق الذى عليه الا يحيد عنه • وهذا اللاهوت جزء من الميتافيزيقا • والفلسفة الأولى تعالج ضمن ما تعالج الله كموجود اول، أما اللاهوت المقدس فيعالج موضوع الله كما صوره الوحى • والفيلسوف الميتافيزيقى وهو يعالج موضوع الله يفعل ذلك مستخدما العقل ومعتمدا عليه ، ذلك العقل الذى هو فطرة الله التى فطرها فى الناس كافة ، والذى يدرك المبادىء الأولى بقدراته الخاصة • أما عالم اللاهوت فهو يعالج نفس الموضوع مسترشدا بالوحى الخارق أو المتجاوز لنطاق الطبيعة

surnaturel ، والذى يقـدم لنـا مجموعة من المعتقدات أو الحقائق المقـدسة · لم يتعـاطف ألبرت الـكبير ابدا مع أولئـك الذين كانوا يتنكرون للفلسفة ويحطون من شأنها · والدليل على ذلك استخدامه للجدل الفلسفى فى استدلالاته اللاهوتيـة ، واعتبـاره اللاهوت علما مستقلا عن الفلسفة · وكان يرد بحكمـة على أولئـك الذين يستنكرون استخدام الاستدلال العقلى فى اللاهوت ، قائلا أن الاستدلال لا يمكن بالطبع ان تكون له المـكانة الأولى فى الـلاهوت بمـا أن العقيـدة مدلل عليهـا على انهـا حقيقـة أولية tamquam expriori (باعتبارها أولية) ، بمعنى أن عالم اللاهوت يقـدم العقيـدة كشىء موحى به لا كنتيجـة لاسـتدلال فلسفى ، ولـكنه كان يضيف أن الحجج الفلسفية يمكن أن تـكون لها فائدة ثانوية حقيقية · كان ألبرت يهـاجم الجهلة الذين ينتهزون أية فرصـة لشن هجومهم على الفلسفة فهم فى رأيه « أشـبه بالهمجيين الـذين يلعنون ما يجهلون » (٢) · وكان تشجيعه على دراسـة وعلى اسـتخدام الفلسفـة فى طائفتـه ، من أهم الخدمات التى قدمها لها ·

يقول ألبرت فى « الميتـافيزيقا » : « ان النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية فى أى مبدأ من المبـادىء ، فاللاهوت قائم بالفعل على الوحى ، وعلى الالهام لا على العقل · لا يمكننا اذن فى الفلسفة أن نتـاقش المسائل اللاهوتيـة » (٣) · وبالتالى لا يمكننا على العكس استخدام الاستدلالات الفلسفية فى اللاهوت ، فالعقل الانسانى المعتمد على قـدراته الخاصـة لا يستطيع مثلا التوصل لمعرفة الثالث أو فهمه . كما أن العقـل الانسانى لايستطيع كما يقول فى كتابه : « فى قـدم العالم » اثبات ماتؤكده العقيـدة من أن للعالم بداية (٤) ·

---

(٢) Albert le Grand comm. in Epist. 9 B. Diou. Areop. 7,2 cité par. Copleston : La philosophie medièvale p. 317.

(٣) Albert le Grand : Metaphysica, Lib XI, tract 3 chap. VII, cité par Duhem : Le système du monde. Tome V : p. 429

(٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne II p. 467.

نتيجة لهـذا الفصل بين الفلسفة واللاهوت كان من الطبيعى ان نجد عنـده من آن لآخر تنـاقضا ، بين ما يقوله فى كتبه اللاهوتيـــة ملتزما بالعقيدة وبين ما يذكره فى شروحه الأرسطية معتمدا على العقل فقط • وكان البرت يتخلص ببساطة وببراعة من هـذا المأذق قائلا انه فى شروحه انما يعرض فلسفة المشائين لا فلسفته •

وبفصـله بين الفلسفة واللاهوت المقـدس ـ وان استخدم الفلسفة فى اللاهوت الطبيعى الذى يمكن أن يعد نوعا من الميتافيزيقا او هو بالفعل جزء منهـا ـ أعطى البرت شيئا من الحرية للعلم وللفلسفة اللذين كانا مسخرين فى العصـور الوسطى لخـدمة الدين حتى أن الفلسفة كانت تسمى بخادمة اللاهوت • ويمكننا القول ان البرت فى فصـله بين الفلسفـة والدين كان متأثرا بابن رشد • ونفسر قولنـا هذا فنقول انه فعل ما فعله ابن رشد أى انه كان فى كتبـه الفلسفية أى فى شروحه الأرسطية يمثل المفكر ذا العقلية الفلسفية البحتـه الذى لا يخضع الا لسلطان العقل ، ولا يتقيد بحقائق الدين أبـدا ، والذى يعتبر أرسطو أعظم معبر عن الحقيقة • وذلك عكس ما كان عليه فى مؤلفـاته اللاهوتيـة حيث بدا فيهـا عالم اللاهوت الذى لا هم له الا التوفيق بين الفلسفة والدين • والخلاف بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحى قائم فى أن ابن‌رشد كان يقول‌بالتأويل بمعنى أنه كان يؤمن بأن أى حقيقة فلسفية موجودة فى النصوص الدينيـة ، وحتى لو بدا هنـاك تعارض بين الحقيقـة الفلسفية وما جاء فى نص دينى فهو بالقطع تعارض ظاهرى والتأويل كفيل بالقضـاء عليه • أى أن ابن رشد كان يؤكد دائمـا ايمانه بما جاء فى شروحه الأرسطية ومسئوليته عن كل ما كتبه فيهـا ، فهى تعبر عن فـكره وهـذا لا يتعـارض مع ايمانه كمسلم • أما البرت الـكبير فكانت تنقصه هـذه الجراة فى رأينـا ، لأنه على ما يبـــدو كان مقتنعـا بفكر أرسطو الفلسفى ، ولـكنه كان يعلن دائما ان ما جاء فى كتبه الفلسفيـة لا يعبر فى كل الأحيان عن آرائه الشخصية انما هو يعبر عن آراء الفلاسفة، بل كان يذهب احيـانا الى حد انكار ما جاء فى شروحه الأرسطية • وكان موقف البرت الحـذر هـذا سببا للتناقض الملحوظ بين مؤلفاته اللاهوتيـة المعبرة عن آرائه كمـا يقول ، وبين شروحه الأرسـطية • ولم يكن البرت يستطيع استخدام التأويل المجـازى فهو مما لا تسمح به العقيدة المسيحية

التى تكتفى بالتفسير اللفظى ، ولذا لم يحظ بتلك الحرية الفكرية الرائعة التى حظى بها ابن رشد والتى يسمح بها الدين الاسلامى ·

واذا اردنا أن نبحث عن نظرية البرت التوفيقية علينا أن نبحث عنها كتبه اللاهوتية لأنها المعبرة عن رأيه الصحيح ·

كان البرت الكبير يدعى انه مجرد شارح محايد لفكر ارسطو يعرض هذا الفكر سواء كان مؤمنا به أم لا ، ولكنه كان يدافع احيانا بحماس عن بعض الآراء الأرسطية ويرفض فى أحيان أخرى البعض الآخر مما يؤكد كونه فيلسوفا صاحب موقف من تلك الآراء التى يعرضها (٥) ·

وهذا القول يحتم علينا طرح سؤالنا التقليدى والجوهرى فى مشكلة التوفيق وهو : ماذا يحدث اذا وجد أن مقولات أرسطو تخالف تلك التى يقدمها علماء اللاهوت على انها الحقائق الايمانية المقدسة ؟ هل يقول ان هناك حقيقتين ، واحدة فلسفية والأخرى دينية ، أم يقول كما قال ابن رشد انها حقيقة واحدة دائما وان كلا من الفلسفة والدين يعبر عنها بطريقته الخاصة ، أم يقول ان الحقيقة الدينية هى الحقة وما جاء فى الفلسفة باطل ؟

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كان البرت الكبير يلتزم بالصمت اذا ما طرح عليه تلاميذه فى كلية اللاهوت هذا السؤال الذى يلخص كل الأسئلة التى طرحناها ونعنى به « حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟ » · ولكن المرجح لدى الباحثين المتمسكين بشجاعة بالموضوعية العلمية أن البرت كان يظن فى حقيقة الأمر أنه كلما تعارضت الحقيقة الفلسفية مع اللاهوت (الطبيعى بالطبع فاللاهوت المقدس

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome. 431-432.

لا يمس) فلابد أن اللاهوت هو الذى ضل الطريق وبالتالى فهو الذى عليه، طواعية أن يتراجع وأن يبحث عن طريق جـديد يؤدى به الى الاتفـاق مع الفلسفة الأرسطية (٦) ٠

وهذه الاجابة جريئـة للغـاية ، ولو كان ألبرت نفسه رغم مكانتـه العظيمة قـد نطق بهـا لسحقه علمـاء اللاهوت سحقا ، الا انهـا الاجابة السليمة فى رأينـا والا فمـا تعليل سكوته عن الاجابة ؟ وفى رأينـا أن ألبرت الاكبر يستحق مزيدا من الاهتمام به كفيلسوف ارسطى ارسى قواعد الأرسطية المسيحية السليمة ٠

اعترف ألبرت دائما بقيمة الفلسفة وبامكانية جعلها جزءا من الـكيان المعرفى المسيحى ، أولا كعنصر مستقل له مناهجه الخاصـة ، وثانيا كأداة من أدوات اللاهوت المقـدس ، وهى من هذه الزاوية خادمة له ٠ كان ألبرت يعتقد أن النتـائج الفلسفية دائما حقـائق جزئيـة ناقصـة ، أما الحقيقة الـكاملة فلا يمكن التوصل اليهـا الا فى تركيبها النهـائى أى فى اللاهوت المقـدس ، ولهـذا كان ألبرت محقـا عندما كان يرجع قارءه الى كتـاباته اللاهوتيـة اذا ما أراد الوقوف على فـكره الحقيقى النهـائى فى مسألة لاهوتيـة ، ومن ناحيـة أخرى اجتهد ألبرت مثله مثل كل علماء اللاهوت أصحاب النظر العقلى فى تكوين فلسفة شخصية متميزة عن لاهوته ٠ وهذه الفلسفة كانت ارسطية أساسا ومتأثرة بالطبع كما سبق أن قلنا بالأفلاطونية المحدثة ٠ ولـكنه بالرغم من اعجابه الشديد بارسطو كان لا يتردد فى فضح « ضلالاته » ، فالمعلم الأول ليس منزها عن الخطأ ٠ وهذا ما اختلف فيه القديس ألبرت عن سيجر دى برابانت الذى تمسك دائما بالأرسطية الخالصة الجـذرية ٠ كان ينظر لأرسطو بعين المسيحى لا من أجل التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية وانما لاستبعاد ما يتعـارض منه مع العقيـدة معتبرا انه ضلال ٠ وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى آمن بصحـة كل نظريات ارسطو ، والذى كان اذا رأى بعضها يتعـارض والعقيدة تأول العقيـدة بحيث تتفق وما أتى به ارسطو ٠ وبالطبع لم يجرؤ القـديس ألبرت على

---

(٦) Ibid., p. 432.

مافعله ابن رشد بل ولم يتاول ارسطو نفسه ليتفق والعقيدة انما فصل بين الفلسفة والدين ليحتفظ لكل منهما بسلامته بقدر الامكان ٠

ومما انكره البرت على ارسطو قوله بقدم العالم ونظريته فى مصير النفس ، كما رفض تعريف الله بانه المحرك الأول واعتبره موجودا لامتناهيا٠ ولقد آمن بضرورة قبول الحقائق الايمانية اى اصول العقيدة كما هى بدون تعليل او نقاش عقلى ٠ ويذكرنا هذا الموقف بموقف ابن رشد الذى سبق وأن اوضحناه ٠

انقسم المؤرخون بالنسبة لموقف البرت من علاقة الفلسفة بالدين الى قسمين : اما القسم الأول فيكاد لا يضم الا مؤرخ الفلسفة الايطالى الشهير ناردى Nardi ويعتقد هذا المؤرخ ان البرت كان ، فى شروحه الأرسطية ، مجرد شارح امين لا يعلن ابدا عن آرائه الخاصة التى يدخرها لأعماله اللاهوتية ٠ وبناء على هذه الفكرة ذهب ناردى الى أن البرت لم يحاول التوفيق بين الأرسطية ، والعقيدة المسيحية ، والدليل على ذلك انه كان يكشف التناقضات الواضحة بين المذهبين (٧) ٠ ولقد سبق لنا أن بينا انه بالرغم من اعلان البرت دائما انه لا يعرض الا فلسفة المشائين فى شروحه وأن فلسفته هو موجودة فى كتبه اللاهوتية، الا انه فى الحقيقة كان يتخذ مواقفا فلسفية مما يشرح ، اى أن شروحه يمكن أن تعد ضمن فلسفته الخاصة ٠

اما الفريق المعارض فهو يضم كبار مؤرخى فلسفة العصور الوسطى مثل ماندونيه وجيير geyer وهو رئيس اللجنة المكلفة باصدار طبعة محققة لكل اعمال البرت ، وفان ستينبرجن ٠ ويذهب هذا الفريق الى ان البرت كان يقدم فى شروحه ما يؤمن به الى جانب تقديمه لنص أرسطو

---

(٧) Nardi : Studi di filosofia medievale 1960 p. 119 à 123 cité par. Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 294 — 295.

مفسرا · ففى « التحليلات الثانية » مثلا يقول انه يريد تقديم ، الى جانب نص ارسطو نفسه ، العلم السليم · وفى « الكون » يقول انه سيضيف إلى نص ارسطو ما استطاع التوصل اليه من آراء الفلاسفة الآخرين ، كما سيضيف اليه ثمرة تاملاته الشخصية · وعلاوة على ذلك فان نمط الشرح الذى اختاره وهو الشرح المتوسط ، قد منحه حرية أكبر من تلك التى يمنحها نمط الشرح او التفسير الكبير · ويؤيد هذا الراى معاصرو البرت انفسهم وعلى راسهم خصمه اللدود روجر بيكون الذى يعترف بأن معظم الناس يرون فيه منشىء الفلسفة فى العالم اللاتينى ، وهو يذكره كمؤلف أى كمفكر مستقل يعبر عن آرائه الخاصة · اما اذكى ما يؤيد به فان ستينبرجن رأيه فهو انه فى حالة انكار البرت لقيمة الفلسفة الوثنية وفائدتها للمفكرين المسيحيين فان كل شروحه الأرسطية تبدو عبثا لا معنى له بل تبدو لغزا· ولنا أن نتساءل حينئذ لماذا امضى اذن عالم لاهوت له مكانة القديس البرت جزءا كبيرا من حياته فى تاليف هذه الموسوعة الضخمة اذا كان لا يعتقد ان ما قدمه الفلاسفة اليونان والعرب يمثل رصيدا ثمينا من الحقائق حتى بالنسبة لعلماء اللاهوت ؟ وتقدير البرت لأرسطو واضح فى كل اعماله فهو يذكره مئات المرات منذ ان بدا فى التاليف اى منذ ان بدا فى وضع كتبه اللاهوتية الأولى ، بل انه قد تمثل الكثير من نظريات « الفيلسوف » فى بنائه اللاهوتى (٨) ·

ومما لاشك فيه أن لكلى الموقفين من هذه القضية التى نحن بصددها بعض الحق وان كانت لكليهما آراء تبدو لنا غير منطقية · ونعتقد ان ما يفصل بالرأى فى هذا الموضوع هو قول البرت بالفصل بين الفلسفة واللاهوت · وهو فى هذا يشبه ابن رشد · ومعنى هذا انه كان يعتقد ان الحق هو ما يجىء فى اللاهوت وان للفلسفة مجالها الخاص وان كان لعالم اللاهوت ان يستعين بمناهجها وبحقائقها الجزئية فى البرهنة العقلية على الحقائق اللاهوتية · فالحقيقة واحدة وهى حقيقة اللاهوت فاذا ما اتفقت معها حقيقة الفلسفة فهذا خير ، اما اذا اختلفت معها فعذرها ان وسائلها انسانية محدودة بينما مصدر الحق فى اللاهوت

---

(٨) VanSteenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 297 — 300.

هو الوحى الذى لا ينــاقش · ويبــدو لنـــا ان البرت لم يكن هــدفه ابدا صــياغة ارسطو صــياغة مسيحية او تأويله تاويلا مسيحيا كما سيفعل فيما بعــد توماس الأكوينى . اى ان البرت لم يكن هــدفه تأويل ارسطو تاويلا مسيحيا أو التوفيق بينــه وبين العقيــدة المسيحية ، بل كان هــدفه تقــديم الموســوعة الأرسطية بكل كنوزها التى لا تنضب للعــالم المسيحى لياخــذ منها مايفيــده دون المساس به ودون لوى حقائقــه · وكان البرت اذا مااتخذ موقفــا من نظريات ارسطو يفعل ذلك كفليسوف احتفظ بالرغم من اعجابه الشديد بارسطو بعقليتــه النقــدية . ولم يكن يفعل ذلك كعالم لاهوت يحاول ان يوفق بين المعلم الأول والعقيدة المسيحية · لم تكن لنظرية التوفيق اذن اهمية حقيقيــة فى فــكر البرت الأكبر وان كانت ستحظى باهتمام ضخم عند تلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى كما سنرى ·

وفى استطاعتنا القول بعد هذا العرض أن البرت بفصله بين اللاهوت والفلسفة سار على نفس نهج ابن رشد ولذا قــدم مثله الموسوعة الأرسطية بدون تاويل وان تميز عن فيلسوفنــا العربى الاســلامى باحتفاظه بحرية نقــد أرسطو ·

———

ثانيا - التوفيق عند توماس الاكوينى :

(١) علاقة الفلسفة بالدين :

يقول توماس فى الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : « فالتعليم المقدس اذن ليس له علم أعلى منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشىء مما قد حصل بالوحى الالهى كما يناظر المبتدعين بأى الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة أخرى . أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحى الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ماقد يورده من الحجج المضادة للايمان لأنه كما كان الايمان مستندا على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان وضح أن الحجج التى تقام على نقض الايمان ليست براهين بل ادلة مردودة ... على ان التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانسانى لكن ليس لاثبات الايمان لأن ذلك ناسخ لاستحقاق الانسان بل لايضاح ما يورد فيه مما سوى الايمان لأنه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن تخدم العقل الطبيعى الايمانى ... ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضا فى ما قدروا على ادراكه بالفطرة الطبيعية ... ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتى بمثل هذه النصوص على انها ادلة اجنبية وظنية . وأما نصوص الكتاب القانونى فانما يوردها على انها خاصة وضرورية . وأما نصوص سائر ائمة الكنيسة فيوردها على انها ادلة خاصة لكن ظنية لأن ايماننا مستند على الوحى المنزل على الرسل والأنبياء الذين دونوا الأسفار القانونية لا على الوحى الذى ربما هبط على غيرهم من العلماء » (٩) .

وتوضح لنا هذه الفقرة كل نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين . ان التعليم المقدس عنده ، أى اللاهوت المقدس ، هو أعلى

---

(٩) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ، ٢٢ .

العلوم لأنه يقوم على مبادىء الوحى الالهى ، هو اذن أعلى من الميتافيزيقا أو العلم الالهى الطبيعى الذى هو جزء من أجزاء الفلسفة • ومبادىء هذا العلم المقدس لا تناقش بالعقل الطبيعى لأنها تتجاوز حدوده • وهذه المبادىء هى الحقائق الضرورية وأية أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة بالضرورة لأنها لابد وأن تكون غير سليمة برهانيا ، أى أن العيب لابد وأنه فيها ، وبالتالى ليس هناك فى الحقيقة تناقض بين الدين والعقل• ويذكرنا قول القديس توماس الذى جاء فى الفقرة التى ذكرناها فى بداية حديثنا « ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » • بمبدأ ابن رشد الشهير القائم على فكرة الحقيقة : « الحق لا يضاد الحق » كما يقول فى فصل المقال • والحقائق الايمانية عند توماس الأكوينى تتجاوز العقل الانسانى وان كانت لا تتناقض معه ، وبين الحالتين فارق عظيم • وهذه الحقائق لا يمكن ادراكها بالعقل ، وبناء عليه فان مهمة العلم المقدس المعتمد عليها ليست اثباتها لأن فى ذلك مساس بالايمان ذاته ، ولأن هذه الحقائق من جهة أخرى فوق مستوى الاثبات العقلى الانسانى، بل ان مهمته هى توضيح ما قد يكون غامضا فيها • الفلسفة (أو العقل الانسانى) تلعب اذن دورا ثانويا مساعدا ، وهى تعتمد على حقائق جاهزة عليها قبولها أوليا ، ولذا يسميها القديس توماس بخادمة اللاهوت ancilla Theologiae • وقد يستخدم اللاهوت المقدس بعض الحقائق الفلسفية لا على أنها يقينية بل على أنها أقل درجة من حيث البقية ، فهى « أجنبية وظنية » لقد فصل توماس بين الفلسفة والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد ، ثم رأى ، ولابد أنه فعل ذلك تحت ضغط غزو الأرسطية العربية (والرشدية بالذات) للفكر المسيحى ، أن يجعل للفلسفة دورا فى الدين • لهذا كله رأى الأكوينى أن الفلسفة لابد وأن تكون مجرد خادمة أو تابعة للدين على أن تلتزم وهى فى هذا المجال بالحقائق الايمانية • وهو فى هذا يختلف عن ابن رشد تماما • لقد تمسك ابن رشد بالفصل بين الفلسفة والدين ، وبالذات بين الفلسفة وعلم الكلام ، وحملته على علماء الكلام معروفة بجرأتها ، لاعتقاده بأن المزج بين قضايا الدين والفلسفة فى علم الكلام هو الذى يؤدى الى البلبلة الفكرية ، والى الانقسامات العقائدية • كما رفض أن يستعان بالفلسفة فى علم الكلام رفضا حاسما ، أما توماس الأكوينى فرأى أن الفلسفة يمكن أن تكون أداة يستعان بها فى مجال علم اللاهوت على أن تظل محتفظة

باستقلالها وعلى ان تظل دائما مجرد اداة · ونعتقد انه بالرغم من محاولة القديس توماس الأكويني لرسم حدود واضحة للفلسفة فى مجال الدين ، ووضعها فى مرتبة ادنى ، وبالرغم من اخضاعها تماما لحقائق الايمان ، إلا أن الخلط بين المجالين دائما ما يكون طريقا محفوفا بالمخاطر · ولقد كان ابن رشد متفهما بعمق شديد للمشكلة عندما تمسك بالفصل بين المجالين الى ابعد الحدود وفى كل الأحوال ·

وبالطبع لا مجال للحديث عن احتمال قوله بحقيقتين . فالحقيقة عنده دائما واحدة وهى الحقيقة الدينية . وأى حقيقة عقلية فلسفية مخالفة لحقائق الدين لابد انها جاءت نتيجة لخطأ فى الاستدلال العقلى ·

بدأ توماس فى رأينا - على عكس ابن رشد - من الدين لينتهى الى الدين أيضا ، ولم يكن ما يعنى توماس فى المقام الاول التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العقل ، بل كانت مهمته هى الدفاع عن حقائق الايمان · ان ابن رشد فيلسوف حقيقى ، اما القديس توماس فهو عالم لاهوت متفلسف·

ما هو دور فلسفة ارسطو فى فكره ؟ بالرغم من كل شىء فقد لعبت الفلسفة الأرسطية دورا عظيما فى فكر توماس الأكوينى · ان ما ردده كثيرا عن علاقة الفلسفة بالدين ، وهو ما قدمنا نموذجا منه فى بداية حديثنا ، لا يصور ما حققه توماس فعلا فى اعماله بل يصور ما كان يتمنى ان يحققه او هو الصورة المثلى للعلاقة بين الفلسفة والدين فى رايه · فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر جليا أن تعمقه فى الفلسفة الأرسطية جعله يخوض فى مسائل الدين من خلالها ، اى من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحى الدينى ومن خلال الكثير من تصوراتها ، ولذا كان عليه أن يوفق بين هذه الفلسفة الأرسطية ، وبين حقائق الدين ·

ولعل جيلسون كان أفضل من عبر عن موقف توماس ، وجيلسون من المؤمنين بالفلسفة التوماوية ايمانا شديدا . الا ان هذا لم يمنعه ابدا من دراستها دراسة موضوعية تماما فى كتابه الذى خصصه لتوماس الأكوينى ونقصد به التوماوية ، · يقول مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم،

والمتفهم لروحهـا تفهما عميقـا ، ان المفكرين المسيحيين اتخذوا من الفلسفة الأرسطية مواقفـا مختلفـة ، اذ ايدها البعض تماما لدرجة أن بعضهم وعلى رأسهم سيجر دى برابانت كان يدرس فى باريس انه لا توجد عناية الهية ، وأن العـالم قـديم وأنه لا يوجـد الا عقل واحد للجنس البشرى ، وأنه لا يوجد ما يسمى بالخلود وحرية الارادة بالنسبة للانسان ! اما أصحاب الموقف الثـانى وهم اكثر عددا فقد رفضـوا تلك الفلسفة وابتعدوا عنهـا تماما واحتموا فى الأوغسطينيـة الأفـلاطونية الجـديدة ، وهى وقت ذاك الفلسفة التقليـدية للـكنيسة ، وابرز شخصيات هذا الفريق هو القـديس بونافنتورا ومن ورائه كل المـدرسة الفرنسيسكانية · وذهب أصحاب الموقف الثالث الى أن مذهب ارسطو — وهـذا بديهى وواضح — يحتوى على ثغرات خطيرة فى الجزء الميتافيزيقى منه ، فهو على الأقل يترك مشكلتين هامتين معلقتين ، همـا مشكلتا الخلق وخلود النفس ، الا أن الجـانب الطبيعى منه يتفوق بشدة على الحلول الجزئيـة والغير متجانسة التى كانت تقترحها المـدارس الفلسفية القـديمة الأخرى · كان لابـد لأرسـطو ان ينتصر فى نظرهم ، الا أن الحكمة كانت تقتضى أن يتحول هذا الانتصار الذى كان يهدد الفكر المسيحى لصالح هـذا الفكر ذاته ، اى أن المهمة التى كانت تفـرض نفسها عنـدئذ هى تحوير ارسطو لجعله يصطبغ بصـبغة مسيحية ، بمعنى انه كان لابد من ادخال فـكرة الخلق فى المـذهب الأرسطى ومن التاكيـد على العنـاية الالهيـة ، ومن التوفيق بين فـكرة وحدة الصورة النوعية وفـكرة خلود النفس · هل كان توماس ممن اتخذوا هـذا الموقف ؟ ويعترف جيلسون أنه من الصعب الاجابة هنا اجابة قاطعة (١٠) ·

يذهب جيلسون الى أن موقف توماس الاكوينى من ارسطو لم يكن ابدا هو موقف عالم اللاهوت الخالص ، ولذا فهو لم يحاول ادخال تعـديلات على أرسطو بما يتيح التوفيق بينـه وبين المسيحيـة ، أو بمعنى آخر لم يحـاول توماس خلع ثوبا مسيحيا على ارسطو ، انما ما حاوله هو اعادة بنـاء اللاهوت بنـاءا جديدا على قواعد قـدمتها فلسفة جديدة هى الفلسفة

---

(١٠) Gilson (Etienne) Le Thomisme, introduction au système de St Thomas d'Aquin. 2ème édition. librairie J. Vrain. Paris 1927 — p. 28a—30.

الأرسطية بعد أن رفض علم اللاهوت الأوغسطينى السائد حينذاك والقائم على الأفلاطونية . أراد توماس جعل العقول تعتاد التفكير وفق ارسطو بدلا من التفكير وفق افلاطون . وكان من الطبيعى ان تثير هذه المحاولة الضخمة الجريئة اعنف معارضة من قبل انصار الأوغسطينية المسيطرين على الكنيسة . بل ارتاب فيه الأوغسطينيون وهاجموه صراحة وكان على راسهم جون بيكام Jean Peckhann . وتشكك المؤتمر العام لطائفة الدومنيكان المنعقد فى ١٢٨٢ فى ايمانه ، وقد شمل تحريم عام ١٢٧٧ بعض قضاياه الى جانب القضايا الرشدية والأرسطية . وحقيقة الأمر أن القديس توماس وجد نفسه مضغوطا بين مذهبين متعارضين ، مذهب اساتذة كلية الآداب الذين تبنوا الرشدية ، ومذهب اساتذة كلية اللاهوت المدافعين عن التراث الأوغسطينى . ولذا حاول دائما التمسك فى مواجهة الأوغسطينيين بما اعتبره حقا فى مذهب ارسطو ، كما حاول فى نفس الوقت التمسك فى مواجهة الأرسطيين الجذريين بالحقائق المسيحية التى كانت الشائية تجهلها .

وليمكننا الوقوف على نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين لابد من الوقوف على رايه بالنسبة لمصادر المعرفة او الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتى المتفلسف . ان مصدر الحقيقة الوحيد عند الفيلسوف هو العقل . أما اللاهوتى فلديه مصدران للحقيقة ، العقل ، والايمان بالحقيقة الموحية من قبل الله والتى تعد الكنيسة هى مفسرتها . ان الفلسفة هى البحث عن الحقيقة بواسطة العقل ، أما اللاهوت فيعتمد على معطيات مستقلة عن العقل ، اى على معطيات لا يمكن للعقل تعقلها اذا ماعرفها كما لا يمكن البرهنة عليها . وتختلف الفلسفة كذلك عن اللاهوت خاصة من حيث اسس البرهنة ، وهذا مما يحول تماما دون امتزاجهما . فبينما تستنبط الفلسفة براهينها من مهايا الأشياء وبالتالى من علل الأشياء ذاتها ، يعتمد اللاهوت على العكس دائما فى براهينه على العلة الأولى لكل الأشياء ، أى على الله (١١) .

---

(١١) Ibid p. 31 à 32, 42, 52.

ميز توماس اذن بين مجالى الفلسفـــة والدين (أو علم اللاهوت) وبالرغم من هـذا رأى أن هنـاك مجالا مشتركا بينهما الا وهو اللاهوت الطبيعى أو ما نسميه نحن بمبحث الألوهيـة الميتـافيزيقى ، وان إختلفـا فى المنهج · ان الفلسفة تبـدا من عالم الخبرة لترتفع بالعقل حتى تصل الى معرفةالله ، وما تتوصل اليه من المعرفة بالله هو القدر الذى يمكن ان يعرف به الله من قبل المخلوقات · اما علم اللاهوت المقـدس فيبـدا من الله كما كشف هو عن نفسـه · والمنهج الطبيعى للاهوت هو البدء بمعرفة الله ، من حيث هو فى حد ذاته ، ليمكن معرفة المخلوقات بعـد ذلك ، بدلا من الصعود منمعرفة المخلوقات الى معرفة الله كما تفعل الفلسفة (الميتافيزيقا) · ويحدد لنـا توماس المجـال المشترك بين اللاهوت والفلسفة قائلا : ان بعض الحقـائق تـكون خاصـة باللاهوت وحده اذ لا يمكن معرفتهـا بالعقل بل بالوحى فقط (مثل سر الثـالوث) بينما البعض الآخر يكون ضمن مجـال الفلسفة وحدها بمعنى انه لم يوحى به · الا ان ثمة حقـائق مشتركة بين الاثنين بمعنى انه أوحى بهـا كما يمكن التوصل اليهـا بالعقل · ان وجود مثل هـذه الحقـائق المشتركة هو الذى يحول دون تأكيد أن اللاهوت متميز عن الفلسفة تميزا جـذريا · ان هـذا النمط من الحقـائق المشتركة لايختلف بالنسبة لـكل من الفلسفة واللاهوت الا من حيث مصـدرها بالنسبة لـكل منهما ، فبينما العقل هو مصـدرها فى الفلسفة نجد ان الوحى هو مصدرها فى اللاهوت (١٢) · يقول توماس : « ان ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعى يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحى الالهى ولهـذا كان العلم الالهى الذى من قبيل التعليم المقدس مغايرا فى الجنس لذلك العلم الالهى الذى يعد قسما من الفلسفة (١٣) ·

ولم يكن التمميز بين الفلسفة واللاهوت عند ترماس تميزا صوريا بل كان يأخذ هـذا التمييز ماخذ الجد · ويكفينا دليلا على ذلك ان القديس توماس كان يرى أن الوحى يقول بخلق العـــالم فى الزمان ، وبالرغم من

---

(١٢) Copleston : la philosophie médièvale p. 332 — 333

(١٣) توماس الأكوينى : الخـــلاصة اللاهوتيـــة ، الـكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١٢ ·

هذا يصر على ان الفيلسوف كفيلسوف لا يمكنه اثبات خلق العالم بأى حال من الأحوال سواء كان هذا الخلق منذ القدم او كان خلقا فى الزمان (١٤) ٠

ونعود لموقف توماس من الفلسفة الأرسطية فنجد التوماويين يذهبون الى أن توماس لم يتأول مذهب ارسطو وفق العقيدة المسيحية بل كان يعدل ويحور الكثير من افكاره لتتفق وفكر ارسطو كلما رأى ان هذا الفكر الأرسطى حقيقى ٠ وفى رأيهم أن هذه هى الفلسفية الحقة وأن توماس فعل ذلك وهو مدرك تماما لنتائج مثل هذا الموقف وانه لم يحاول توفيقا سطحيا يشمل كل النظريات التى يمكن أن تتفق وتعاليم اللاهوت ، بل أراد أن يعطى للعقل كل الحرية وأن يجعله يعبر عن مقتضياته بكل صلابة ٠ وهم يؤكدون على أن فلسفته لا ترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقية وهى مجهود ضخم لتحقيق الصدق والأمانة الفكرية من اجل اعادة بناء الفلسفة ، كما انه من الجلى أن اتفاقها واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضيات العقل ذاته (١٥) ٠ لقد ارادوا أن يثبتوا أن توماس كان لاهوتيا متفلسفا عقلانيا ٠ ولا يمكنا بالطبع انكار أن بعض جوانب فكره كانت فلسفية عقلانية ، الا أن المفكر ليكون فيلسوفا عقلانيا لابد وأن يكون ايمانه بالعقل ايمانا مطلقا من حيث قدرته على الوصول الى اليقين مكتفيا بذاته ٠ والتعريف السائد للعقلانيين المدرسيين انهم كانوا علماء اللاهوت الذين يدعون أن العقل اذا بدأ من مبادىء الفلسفة الطبيعية التى هى خاصة به . يستطيع أن يبرهن دون الاستعانة بالكتب المقدسة على معتقدات الوحى مثل بدء الخلق فى الزمان ، والثالوث ، والتجسد وهذا مالم يفعله توماس فهو بالتالى غير عقلانى وان كان لاهوتيا متفلسفا (١٦)٠

---

(١٤) Copleston : la philosophie médièvale p. 12.

(١٥) Gilson : Le thomisme p. 55.

(١٦) Rougier (Louis) : les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance Alcan. Paris, 1920 p. 436.

ونعتقد ان توماس كان لا يأخذ بحقائق ارسطو الا إذا كانت لاتتعارض مع حقائق الوحي وان اختلفت مع المعتقدات اللاهوتية التقليدية كما صيغت فى اللاهوت الاوغسطينى التقليدى · كان توماس الإكوينى إذا ما وجد ان ما جاء عند ارسطو مختلف مع الوحي يتخلى عنه أو يؤكد ان التأويل الرشدى ليس حقيقيا أو على الاقل ليس ضروريا · لقد اراد القديس توماس ان يخلص ارسطو من شباك ابن رشد وان يثبت ان فلسفة ارسطو لا تحتم بالضرورة انكار العناية الإلهية والخلود الانسانى · ولقد نجح فى ذلك وان اضطر ان يتأول ارسطو تأويلا غير صحيح (١٧) ·

اضطر اذن القديس توماس فى محاولته لادماج مذهب ارسطو فى اللاهوت المسيحى الى التحايل احيانا اذا ما وجد ان هناك تناقضا بين المعلم الاول والمسيحية ، فكان يقول ان ارسطو لم يقل بالفعل بهذا انما ابن رشد هو الذى تأوله بهذا المعنى · وفى احيان اخرى كان يتأول مذهب ارسطو تأويلا يتفق والعقيدة المسيحية وان غير من فكر ارسطو الأصلى · اما اذا كان التناقض صارخا فكان لابد بالقطع من التخلى عن الحقيقة الأرسطية ·

والسؤال الذى ينبغى لنا الاجابة عنه والذى نعتبر اجابته هى الحل الحقيقى لمشكلة التوفيق هو : ماذا لو تعارض ما توصل اليه العقل بحرية مع حقائق الدين ؟ واجابة توماس واضحة وذكية : لابد ان النتيجة العقلية ليست برهانية بل لابد وان بها خطأ سوفسطائيا · يقول القديس توماس « فاذا ليس يخصه رأى العلم المقدس ان يثبت مبادىء العلوم الأخرى بل ان يحكم عليها فقط لأن ما يوجد فى العلوم الأخرى منافيا له يقضى عليه كله بالبطلان » (١٨) ان الوحي عنده هو معيار الحق ·

---

(١٧) Copleston : La philosophie médièvale p. 448.

(١٨) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل السادس ، ص ١٨ ·

وبالرغم من تأكيد توماس لهـذا الا انه كثيرا ما سار فى دروب فلسفية ادت به الى تنـاقض بين آرائه الفلسفية وجزئيـات حقائق الدين · الا انه كان ثمن من يحاسب دائما بمعيـار الايمان ، ومن لديه القوة والسلطة ، ولذا حرمت بعض قضـاياه فى تحريم ١٢٧٧ كما سبق ان رأينا !

وينبغى علينـا توضيح فقرة من النص الذى ذكرناه فى بداية حديثنا فى هـذا الفصل ، فربما القى هـذا التوضيح ضوءا قويا على محـاولة توماس التوفيقيـة بين الفلسفة والدين · لقـد اكد توماس فى هذه الفقرة ان الأدلة الضرورية فى العلم المقـدس هى فقط تلك المـذكورة فى نصوص الـكتاب القـانونى ، اى هى فقط ما جاء به الوحى الالهى · اما ما جاء عند ائمة الـكنيسة فهو من قبيل الأدلة الظنيـة المستوردة من بيئـات خارجيـة ، ومعنى هـذا أن توماس اعطى نفسه حق تناول اللاهوت المسيحى التقليدى المعتمـد على القـديس اوغسطين بحرية تامة الا اذا كان الأمـر يتعلق بالحقـائق الايمانيـة · وكثيرا ما كان توماس يهـاجم التأويل الأوغسطينى للوحى والذى اتخذته الـكنيسة تأويلا رسميا لها ، اذ كان توماس يريد أن يصبغ اللاهوت بصبغة عقلانيـة ارسطية بعـد أن يخلصه من الصبغة الصوفية الأفلاطونيـة التى كان القـديس اوغسطين قد طبعه بهـا · ولعل هجوم تحـريم ١٢٧٧ عليـه كان من تدبير الفرنسيسكان وهم اوغسطينيون اساسا ·

والخلاف بين القـديس توماس وابن رشد اساسه ان الأول عالم لاهوت مجدد يريد الاستعانة بالفلسفة فى تجديده ، اما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى اراد ان يحل مشكلة الفلسفة مع الدين وان يدافع عنها ضـد الهجوم الذى كان يشنه عليهـا اعداؤها باسم الدين · كان توماس يبرر القضايا الدينية ويدافع عنهـا ضـد اعدائهـا عقليـا وباستدلالات فلسفية ، اما ابن رشد فاهتماماته كلها فلسفية · وبسبب هـذا الخلاف كثيرا مالجأ الأكوينى لابن رشد ليستعير منه المبـادىء الأساسية لحل اية مشكلة ليعالجها بعد ذلك معالجة مختلفة تماما ·

لقد درس القديس توماس ارسطو بعناية شديدة ودليلنا على ذلك شروحه على اعماله ، ومع ذلك لم يستطع فى بعض الأحيان ان يتبين التناقض الموجود بينه وبين العقيدة المسيحية (١٩) اما ابن رشد فكانت فلسفته ارسطية ، واستطاع فى شروحه ان يعرض لما غمض من القضايا الأرسطية خير عرض ، ولم يكن يعنيه ابدا التناقض ، الذى عده ظاهريا والذى قد يوجد بين قضايا المعلم الأول وبين القضايا الدينية ، فالتأويل كفيل بحل كل التناقضات لأن الحق فى المجالين واحد وان اختلفت طريقة التعبير عنه فى كل منهما ·

(ب) الحقيقة واحدة :

العقل والايمان لا يتعارضان ابدا عند توماس الأكوينى ، فاذا كان من الحق ان العقل لا يمكن أن يبرهن على صحة الحقيقة الموحية ، فانه من الحق كذلك ان كل استدلال يحاول اثبات عكس ما جاء به الايمان ينتهى دائما الى سفسطة · فهو يتمسك بمبدأ اساسى وهو ان الحقيقة لا يمكنها ان تنقسم ولا يمكن لأجزائها ان تتعارض · ومما لاشك فيه ان هذا المبدأ ، مبدأ وحدة الحقيقة ، هو مبدأ رشدى تمسك به فيلسوف قرطبة لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين · وأليس هناك تشابه شديد بين التعبير عن هذا المبدأ عند كل من ابن رشد وتوماس الأكوينى ؟ يقول ابن رشد فى فصل المقال « الحق لا يضاد الحق » ويقول الأكوينى فى خلاصته اللاهوتية « يستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » (٢٠)· اذن لقد اخذ الأكوينى مفتاح حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من ابن رشد ، سواء اعترف هو بذلك أم لا ·

واذا اردنا التعبير ببساطة شديدة عن حل مشكلة التوفيق عند الاكوينى لقلنا ان المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه فلسفته التوفيقية وهو « الفلسفة خادمة للاهوت » بمعنى انه اذا وجدت نتيجة عقلية مخالفة

(١٩) Copleston : La philosophie médiévale p. 446.

(٢٠) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية — الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ·

ومتعارضة مع حقيقة من حقائق الوحى فإن تلك الأخيرة هى الحق . فمن البديهى انه لا يمكن ان توجد حقيقتان متعارضتان فى آن واحد ، فلابد ان احداهما بالضرورة خاطئة . وبما اننا نعلم ان معتقدات العقيدة تتمتع بيقين مطلق وانه ليس مسموح للمسيحى ان يشك فيها ، فإننا نقول فى حالة تعارض الحقيقة الدينية والنتيجة العقلية الفلسفية ان هذه الأخيرة هى الخاطئة بلا جدال ، فمن طبيعة العقل امكانية الخطأ . والعقيدة سند ضرورى للعقل اى للفلسفة "Ratio confortata fide" (اى العقل مستند الى العقيدة) . فالعقيدة لا تحمى فحسب العقل من الخطأ - الذى قد يقع فيه اذا اعتمد فقط على ذاته - بل تقترح عليه وتقدم له حقائقها هى كأهداف توجهه ، حتى وان لم يستطع بلوغها (٢١). ومعنى هذا ان العقيدة هى التى تحدد حدود الحقيقة ، وهى معيارها، وهى التى تحدد للعقل سلفا جزئياتها ، فالحقيقة فى النهاية هى حقيقة الدين . وكم يختلف هذا الموقف عن موقف ابن رشد العقلانى الجرىء المؤمن بقوة بعظمة العقل وبقدرته على بلوغ الحقيقة معتمدا على قدراته الذاتية اذا ما استخدم منهج البرهان السليم .

واذا كان من يقرأ اعمال البرت الكاملة يجد نفسه فى حيرة : هل قال البرت الأكبر بحقيقة واحدة هى الحقيقة اللاهوتية أم قال بحقيقتين واحدة لاهوتية وواحدة فلسفية وكلتاهما صواب حتى لو تعارضتا ؟ ، فان اعمال توماس كانت فيما يبدو المجهود الضخم الذى بذل للخروج من هذا المأزق المحفوف بالمخاطر . انه يوافق استاذه البرت على أن ثمة حقيقة فلسفية يمكن ان تقام بواسطة الاستدلال العقلى دون استخدام اى منهج من مناهج اللاهوت ، ومثل استاذه كان يعتقد أن هذه الحقيقة موجودة فى جزء كبير منها فى كتب الذين كان يطلق عليهم المشائين . وهو مثل استاذه ايضا يعترف ان ثمة حقيقة اخرى هى فى تعاليم الكنيسة ، ولكنه كان مقتنعا بان هاتين الحقيقتين لا يمكنهما أن تتعارضا بل على العكس عليهما الاتفاق باكبر قدر ممكن من الانسجام . ويمكن القول أن كل جهوده كانت لاسكات الأصوات التى تحول دون رؤية هذا الاتفاق بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الكاثوليكية (٢٢) .

---

(٢١) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 304

(٢٢) Duhem : Le système du monde. Tome V. p. 470.

ويقدم لنا جونييه فى كتابه عن فكر توماس الأكوينى عرضا دقيقا لفكرة وحدة الحقيقة عند القديس الأكوينى فيقول : ان الأكوينى كان يؤمن بان الايمان رغم غموضه وعدم بداهته اكثر يقينا من اى نمط آخر من انماط المعرفة ، وبان العقل الانسانى هبة من هبات الله ، فهو جزء من الطبيعة الانسانية التى خلقها الله على صورته . وبالتالى فان اى تعارض حقيقى بين الايمان والعقل لا يمكن تصوره . ولكن كيف نفسر ، لو ان هذا صحيح ، الصراعات الموجودة فعلا والتى حدثت عبر التاريخ بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت ؟ يذهب القديس توماس الى ان هذه الصراعات فى الحقيقة صراعات زائفة ، اى ظاهرية وخيالية . ان كل ما يتعارض بالفعل مع الوحى لا يمكن ان يقوم على اساس ، وهو بالضرورة سفسطة ، اخفيت بمهارة . وهذا ما سبق لنا ان اشرنا اليه وذكرنا النص الذى يدلل على تلك الفكرة فى الخلاصة اللاهوتية . كما عبر القديس توماس عن هذه الفكرة ايضا فى الخلاصة ضد الأجانب (او الوثنيين) فى الكتاب الأول منها وفى الفصل السابع على وجه التحديد . ففى امكان العقل فى نظر الأكوينى ارساء الطابع المعقول للكاثوليكية اذا مانظر اليها ككل مذهبى . ان هذا العقل يمكنه — اذا ما وجهته العقيدة وامدته بالحقائق — اعطاء تعليلا مرجحا لمعطيات الوحى تلك المعطيات التى تفلت غالبا من العقل الانسانى . ان « السر » فى حد ذاته يتجاوز نطاق العقل الانسانى . ولا يعنى هذا انه لا يمكننا ان نعلم عنه شيئا وانه محكوم علينا بترديده فقط دون ادراكه . فالعقل اذا ما اجتهد فى هذا المجال مهتديا بروح الوحى امكنه الحصول على فكرة عنه ، لا تؤدى بنا بالطبع الى « رؤية » العقيدة الرئيسية فيه ، ولا حتى الى فرض حقيقته علينا ، ولكنها « تهدف » الى ان تكون تفسيرا له (٢٣) .

---

(٢٣) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 26 à 29.

(ج) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الاكوينى :

وبعد أن عرضنا لنظرية توماس فى التوفيق بين الفلسفة والدين يمكننا بيـان أوجه التشابه أو الاختـلاف بينهما · لقـد كانت أول خطوة خطاها ابن رشد وهو فى سبيل معالجة مشكلة التوفيق هى قوله أن الشرع يوجب التفلسف لأن هذه وسيلة لمعرفـة الله · ويقلب القديس توماس تلك الفكرة رأسا على عقب فيتسـاءل فى أول فصـل من فصـول المبحث الأول من الكتاب الأول من الخلاصـة اللاهوتيـة : هل نشعر بحاجة ماسة الى تعليم آخر غير التعليم الذى تقـدمه لنـا الفلسفة من أجل خلاص الانسان؟ ليثبت بعـد ذلك احتيـاج الانسان الى اللاهوت المقـدس الى جانب اللاهوت الطبيعى (وهو جزء من الميتافيزيقا) قائلا : « انه قـد مست الحاجة فى خلاص الانسان الى تعليم منزل من الله غير التعـاليم الفلسفية التى ينظر فيها بالعقل الانسانى » (٢٤) ·

ولقد نادى كل من ابن رشـد وتوماس الاكوينى من بعـده بضرورة الفصـل بين الفلسفة والدين · فتمسك ابن رشد بالفعل بهـذا الفصل حتى لا يكون هنـاك عـدوان من جانب علم الـكلام على مجال الفلسفة فيفسدها ويفسد عقليـات العـامة من خلال تأملاته الجدلية الغير يقينيـة ذات الآثار الضـارة على العقيـدة وعلى الفـكر وعلى المجتمع على السـواء · أما توماس الأكوينى فيقرر بالرغم من دعوته للفصـل بين المجالين ، أن لهما مجالا مشتركا ، وهو اللاهوت الطبيعى كمـا أن اللاهوت المقـدس يمكنـه استخدام الفلسفة كأداة أو كمساعدة قائمة بذاتهـا لتوضيح ما قد غمض من مبـادىء الايمان ، وللرد على حجج الفلاسـفة المعـارضة ، أى للدفاع عن الدين · ونرى أن توماس بذلك يكون بداهـة قـد أعاد الفلسفة مرة أخرى للخضـوع للدين · يقول فى الخـلاصة اللاهوتيـة « أن هـذا العلم (اللاهوت المقـدس) قـد يمكن أن يستفيد شيئا من التعـاليم الفلسفية لا لافتقـاره اليهـا افتقـارا ضروريا بل لزيادة ايضـاح ما يتضمنه لأنه

---

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الـكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١١ ·

ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى بل من الله (٢٥) • ويقول أيضا : « أما العلم الأعلى فيها وهو العلم الألهى (ويعنى به اللاهوت الطبيعى الميتافيزيقى) فانه يناظر من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشيء ••• مما قد حصل بالوحى الالهى كما يناظر المبتدعين بآى الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة بأخرى • أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحى الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للايمان » (٢٦) • فبينما تمسك ابن رشد بحزم بالمبدأ الذى نادى به لأن ذلك يخدم أغراضه الفلسفية لم يتمسك توماس بهذا المبدأ الذى أخذه عن ابن رشد عندما كان هذا يخدم أغراضه اللاهوتية •

ويشترك كل من فيلسوفنا المسلم والفيلسوف المسيحى فى أن الفلسفة الحقيقية هى فلسفة أرسطو • والأرسطية بالنسبة لابن رشد هى تلك التى حاول تنقيتها من الشوائب ولكنها ظلت مع هذا محتفظة ببعض العناصر الأفلاطونية المحدثة • أما بالنسبة لتوماس الأكوينى فهى الأرسطية الخالصة وقد عرف حقيقة الكتب المنسوبة خطأ الى ارسطو ورجع الى الأصول اليونانية مترجمة ترجمات جديدة الى اللاتينية وقد أفاده فى ذلك كثيرا صديقه جيوم دى موربيك ، كما سبق أن قلنا ، الذى تولى الترجمة من اليونانية مباشرة الى اللاتينية • وفي بعض الأحيان كان توماس يعترف أنه لجأ الى التأويل الرشدى للقضايا الأرسطية ، وان فعل ذلك مرارا دون أن يعترف بفضل الفيلسوف المسلم •

وكانت وسيلة التوفيق عند ابن رشد هى التأويل الذى وضع له قوانين واضحة دقيقة حتى لا يضل من يلجأ اليها • أما القديس توماس فلم يستطع أن يلجأ لتلك الوسيلة العظيمة ، التى تمنح من يطبقها قدرا عظيما من الحرية الفكرية ، وذلك لأنه قد سار على خطى القديس أوغسطين

---

(٢٥) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الرابع ، ص ١٦ ، ١٧ •

(٢٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ •

واعتبر ان المعنى الحرفى للنص الدينى يحتوى على كل المعانى الأخرى ٠ يقول : « ولما كان المعنى الحرفى هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الأشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس ان يكون له تحت لفظ واحد بحسب المعنى الحرفى ايضا معان كثيرة كما قال اوغسطينوس فى اعترافاته » (٢٧) ٠ ان النص الدينى صريح عند القديس توماس اما عند ابن رشد فهو ملىء بالرموز المستترة حتى لا يطلع عليها العامة ٠

وقال الاثنان بوحدة الحقيقة فى المجالين ، اى فى مجال الفلسفة والدين اما ابن رشد فذهب الى ان اية نتيجة عقلية فلسفية يكتشفها العقل وتبدو متناقضة مع حقائق الدين لا تكون كذلك فى الحقيقة ٠ فالتناقض ظاهرى والتاويل كفيل باكتشاف نفس هذه الحقيقة العقلية فى النصوص الدينية وقد استترت وراء تعبير رمزى عنها ٠ واما توماس فيقول انه لو وجدت نتيجة عقلية متعارضة مع حقائق الدين فلابد انها سفسطة وليست يقينا ، وبالتالى ليس ثمة تعارض بين يقين الفلسفة ويقين الدين ٠

ويلاحظ ان بداية التفلسف عند ابن رشد مختلفة تماما عنها عند القديس توماس الأكوينى ٠ فابن رشد فى شروحه يعرض لنظريات ارسطو فى حرفيتها ، او على الأقل كما يعتقد هو ، انها كذلك ، اما فى اعماله الخاصة فهو يقول بضرورة التاويل الا ان الدافع لهذا التاويل نفسه هو النزعة العقلانية ٠ فهو لا يفكر ابدا وفى ذهنه حدودا للتفكير او لديه خوف من الاصطدام بحقيقة دينية ، لا !٠٠٠ فالتاويل سيحل له دائما اى تعارض بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة ٠ فليس هناك اية مشكلة بالنسبة له ٠ وطرق ابن رشد كل الموضوعات ، فليس للعقل عنده حدود ٠ اما القديس توماس الأكوينى فهو لاهوتى قبل ان يكون فيلسوفا ، اى ان العقيدة عنده هى التى تحدد له الموضوعات التى يمكنه تناولها وتلك التى

---

(٢٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل العاشر ، ص ٢٦ ٠

عليه تجنبها ، كما تحدد له ما يجب أن يرفضه من الأفكار لأنها تتعارض وتصورات الدين • كما لعبت العقيدة عنده دورا هاما اذ قدمت له افكارا جديدة ، ومشكلات كان المفكرون الوثنيون يجهلونها • ويستنتج انصار توماس من ذلك انه كان فيلسوفا مسيحيا وان لم تكن لديه فلسفة مسيحية • وتفسير ذلك أن العقيدة تحدد للفيلسوف المسيحى الاطار الذى يستخدم فيه المناهج الفلسفية المختلفة بحرية (٢٨) • وهذا الرأى يتردد عند الكثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية • ونرى أن توماس فى الحقيقة لم يكن فيلسوفا بل كان لاهوتيا متفلسفا فحسب ، حددت له العقيدة الموضوعات التى عليه معالجتها بل حددت له الحقائق التى عليه ان يصل اليها !• وكان عليه بعد ذلك أن يسير بمنهج فلسفى من بداية محددة ليصل لنتائج محددة أيضا مسبقا • ونعتقد أن كل مفكرى القرن الثالث عشر فى اوروبا المسيحية ، باستثناء الذين يطلق عليهم الأرسطيين الجذريين او الملحدين لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة • اذ كانوا ، وخاصة القديس توماس واستاذه البرت ، فى اللحظات التى يسيرون فيها بفكرهم الى نهايته المنطقية ، اى فى اللحظات القليلة التى يكونون فيها فلاسفة لا تشغلهم الاهتمامات اللاهوتية ، يصطدمون بفكرة الالحاد ! وان يوجد المفكر فى القرن الثالث عشر حيث للكنيسة سلطة عظيمة وقاسية على المفكرين خارج الجامعة وداخلها ، ثم يعلن صراحة « فلسفته » لهو فى رأينا ضرب من الاستشهاد فى سبيل الفكر لم يجرؤ عليه الا الندرة النادرة •

اخذ القديس توماس معظم مبادىء نظريته التوفيقية من ابن رشد ولكنه كان يهدف لشىء مختلف تماما ، اذ كان يريد التوفيق لصالح الدين ليثبت أن الحق فى جانب الدين دائما • بدأ القديس توماس لاهوتيا ، اما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى يؤمن بأن الحق العقلانى موجود أيضا فى الدين • قلب توماس لاهتماماته اللاهوتية نظرية ابن رشد رأسا على عقب ليمكنه تطبيقها لصالح اللاهوت • اى أن « المدرسية » عند ابن رشد هى مدرسية فلسفية تماما اما عند القديس توماس فهى لاهوتية متفلسفة •

---

(٢٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 346 — 347.

ويذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم آسين بالاسيوس الى ان القديس توماس اخذ نظريته فى التوفيق عن ابن رشد دون ان يذكر ذلك، فاخذ عنه بطريقة غير مباشرة من خلال تلميذه موسى بن ميمون كما اخذ عنه بطريقة مباشرة ، أى من خلال الوقوف على مؤلفاته الشخصية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » من خلال اطلاعه على مؤلفات ريموند مارتان وهو من الدومنيكان وكان يعرف الفلسفة العربية واللغة العربية خير معرفة • ويتمادى هذا الفريق فى تاكيد التشابه بين محاولة التوفيق عند ابن رشد وبين مثيلتها عند القديس الأكوينى فيؤكد أن ابن رشد فى فصل المقال كان لاهوتيا اراد التوفيق بين العقل والعقيدة فى تركيب « لاهوتى تماما » (٢٩) • واعتقد انه بعد عرضنا لنظرية التوفيق عند ابن رشد لا يسعنا الا رفض التاويل الكلامى لنظرية ابن رشد التوفيقية• ولكن ما يمكننا الافادة منه هو فكرة أن ريمون مارتان Raymond Martin ذلك المدرسى المستشرق المعاصر لتوماس الأكوينى والذى كانت تربطه به علاقة صداقة كان يعرف معرفة عميقة مؤلفات ابن رشد الخاصة التى تتناول التوفيق ولابد انه اطلع القديس توماس على مضمونها •

وسواء اعترف القديس توماس ام لا باخذه عن ابن رشد فان الواقع يفرض نفسه على حكمنا • لقد اخذ عنه الكثير وان لم يأخذ عنه كل شيء ، وكثيرا ما كان يأخذ منه المبادىء الأساسية لحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وان عالج الموضوع بعد هذا ، اعتمادا على نفس المبادىء ، معالجة مختلفة تماما مما ادى الى اختلاف نتائج كل منهما •

---

(٢٩) Nau (F.) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين
عند سيجر دى برابانت

رأينا كيف كان القديس توماس يحرص بقدر الامكان على العقيدة المسيحية اثناء معالجته للموضوعات المختلفة (والى حد كبير كان القديس البرت الأكبر يفعل نفس الشيء) وكذلك كان يفعل معظم اساتذة كلية اللاهوت وكلية الآداب بجامعة باريس · ولكن الى جانب هؤلاء وجد من أساتذة كلية الآداب من اعتقد أن فلسفة ارسطو كما شرحها ابن رشد هي علم قائم بذاته والمثل الأعلى للعقل الانسانى ومن ثم جعلوا منها محور اهتمامهم الحقيقى · وبالطبع كان هؤلاء لا يمثلون الا الأقلية فى كلية الآداب ، ونقول بالطبع لأن طبيعة الحياة الفكرية حينئذ وسيطرة الكنيسة تماما عليها كانت لا تسمح بازدهار حرية الفكر · ولقد ظهر هؤلاء الأرسطيون الرشديون ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر ، واثاروا بفكرهم المتحرر هذا ، الكثير من المعارك الفكرية التى افادت الحركة الفكرية بلا شك ، فاثرتها ودفعت بها الى الأمام · فمن شأن التيارات المتعارضة فى الفكر بما يوجد بينها من صراع خلق الجديد دائما · ولقد سميت هذه الحركة بالرشدية اللاتينية وكان على رأسها سيجر دى برابانت الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ·

ولابد اننا نتوقع بعد هذا العرض السريع للموقف الفلسفى العام لدى سيجر دى برابانت ان يكون موقفه من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين مختلفا عن موقف توماس الأكوينى وبقية الأرسطيين المؤمنين او الارسطيين الأرثونكس ·

(١) الفصل بين الفلسفة والدين :

كان المذهب الأرسطى فى رأى سيجر دى برابانت هو المذهب الفلسفى الذى يقدم الحقيقة العقلية المطلقة ، ولذا يمكننا القول ان سيجر كان الوحيد من بين كل مؤلفى القرن الثالث عشر الذى قدم لنا فكر ارسطو الحقيقى بدون خلط ، وبدون تشويه ، وبدون حذف • كانت الأرسطية فى كتابات البرت الكبير وبالذات فى كتابات توماس مصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة ، وقد جردها هذان اللاهوتيان من العديد من قضاياها الأساسية ، مما جعلها تبدو وكانه فى الامكان التوفيق بينها وبين تعاليم الكنيسة الكاثوليكية • اما سيجر وامثاله الذين انتموا لمدرسة ابن رشد فقد رجعوا للارسطية الخالصة (١) •

ونعتقد ان سيجر كان يؤمن بضرورة الفصل التام بين الفلسفة والدين وقد اخذ هذا الموقف بلا شك عن ابن رشد ، وكان هدفه الحقيقى معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدا عن اى تاثير دينى • يقول فى كتابه « النفس العاقلة » ، « اننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد ارسطو ، حتى اذا كان الفيلسوف له راى مخالف للحقيقة (العقائدية بالطبع) وحتى اذا كان الوحى يعطينا عن النفس تعاليم لايمكن للعقل الطبيعى أن يصل اليها ، فنحن لا نحفل أبدا الآن بالمعجزات الالهية بما اننا نناقش كطبيعيين الأشياء الطبيعية » (٢) • اعتبر سيجر اذن أن الحقيقة الوحيدة فى مجال الفلسفة هى الحقيقة الفلسفية أى حقيقة العقل •

ولكن يبدو ان سيجر ، بعد أن شن توماس هجومه عليه رعلى بقية الرشديين فى كتابه « فى وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ ، وخاصة على اثر تحريم عام ١٢٧٠ ، بدا يتراجع بعض الشىء عن موقفه العقلانى

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 580.

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie, p. 153 — 154.

المتمسك بسلطة العقل وعظمته والمؤمن فقط بحقيقته · اصبح يقول انه هو وزملاؤه يبحثون فى كتبهم الفلسفية عن قصد الفلاسفة اكثر مما يبحثون عن الحقيقة فى حد ذاتها · ويقصد سيجر بقوله هذا كما سيتضح من النص الذى سنذكره انه مجرد مؤرخ ومفسر للفلسفة الأرسطية ، يحاول معرفة فكرة الفلاسفة السابقين ، وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة · يقول فى بداية كتابه « فى العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس « فى وحدة العقل » : « يجب أن ندرس هذه المشكلة (مشكلة وحدة العقل) بكل العناية التى يقدر عليها الفلاسفة ، وبالوسيلة التى يتيحها كل من العقل الانسانى والتجربة لادراكها باحثين عن قصد الفلاسفة اكثر مما نبحث عن الحقيقة بما اننا نسلك مسلكا فلسفيا (٣) ·

وكان تراجع سيجر عن جراته يزداد كلما ازداد هجوم الكنيسة ورجال اللاهوت على التيار الأرسطى الجذرى الهرطقى الذى يتزعمه هو · يقول فى كتابه « فى النفس العاقلة » Deanima intellictive الذى كتبه فيما بين ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ « ان هذا هو فكر الفيلسوف فيما يخص اتحاد الجسم بالنفس العاقلة ، ومع ذلك اذا تعارض رأى العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأى الفيلسوف هذا فان رأيها هو الذى نرغب فى تفضيله، وسيكون الأمر كذلك فى اية حالة اخرى شبيهة » (٤) · اصبح سيجر يعطى الأولية للعقيدة اذا ما تعارضت مع النتائج الفلسفية ، فما هو الا مؤرخ لفكر الفلاسفة او بالذات لفكر ارسطو · ومما لاشك فيه أن هذا الانحياز للعقيدة أو هذا الانتباه لوجود عالم آخر من الحقائق غير الحقائق الفلسفية ، هو عالم حقائق العقيدة ، لم يكن نتيجة للايمان بهذه الحقائق ، بل نتيجة للخوف من بطش الكنيسة · ان منطق الأحداث وتتبع تطور فكر سيجر وربط هذا التطور الفكرى بالأحداث وبالجو الفكرى السائد حينذاك ، يشير الى ان الخوف هو الذى جعل سيجر يتراجع عن موقفه الأول المتشدد والمتعصب للفلسفة الأرسطية ·

---

(٣) Brénier : La philosophie du moyen âge p. 338.

(٤) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie n. 156 — 157.

وثمة نص من شرحه على « السماء والعالم » لأرسطو وهو من الشروح التى وضعها بعد تحريم ١٢٧٠ يؤكد حدسنا تماما ، اى يؤكد ان سيجر لم يكن صادقا عندما كان يقول انه مجرد عارض او مؤرخ او شارح للفلسفة الأرسطية وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة • ان هذا النص يقول بعكس ما جاء فى « فى العقل » تماما ، اى يقول لنا ان الحقيقة عند سيجر هى دائما الحقيقة الفلسفية الأرسطية مأولة تأويلا رشديا بالذات • فكان سيجر اذا ما وجد فكرة غامضة عند ارسطو بحث عن تفسيرها عند الشارح الذى لابد وانه قد ادركها • يقول سيجر فى شرحه على السماء والعالم : « ان هدف الفلسفة ليس معرفة ما يفكر فيه الناس بل معرفة حقيقة الأشياء » (٥) ، أصبحت الفلسفة اذن لديه هى معرفة حقيقة الأشياء لا معرفة ما يتوصل اليه الناس من افكار ! وهكذا يناقض سيجر نفسه صراحة مما يكشف عن عدم صدقه فى حديثه عن اولوية العقيدة على الفلسفة •

سبق لنا القول ان الفلسفة كانت عند ابن رشد كما اصبحت بعده عند تلميذه سيجر هى البحث عن حقيقة الأشياء اذ يقول صاحب المقال: « ان ••• فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر فى الموجودات » (٦) •

وكان سيجر يعتقد ان العقل الانسانى قد توصل بالعمل المتواصل الى الحقيقة العقلية اى الى العلم : فالعلم ليس من صنع فرد واحد بل هو نتاج عمل مجموعة من المفكرين (٧) • وهذا ما قاله ابن رشد من قبل فى فصل المقال مما يؤكد اطلاع سيجر عليه او على الأقل وقوفه على مضمونه• يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وهذا امر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية • فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟ » (٨) •

---

(٥) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 145.

(٦) فصل المقال : ص ٩ •

(٧) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie étude critique 2ème édition. Louvain p. 145.

(٨) فصل المقال . ص ١٣ •

(ب) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

المشهور عن سيجر انه صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين Théorie de la double vérité ، وملخص هذه النظرية انه اذا ما تعارضت الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فانه يمكننا القول ان كليهما حق • وكانت هذه النظرية من اخطر ما حرم فى قرارى ١٢٧٠، ١٢٧٧ ، ومما نسب خطأ وقت ذاك لابن رشد وللرشديين اللاتين عموما • والحق أن ابن رشد لم يقل بها ، بل على العكس قال وأكد على الحقيقة الواحدة • ولنا أن نتساءل هل قال بها سيجر نفسه زعيم الرشدية اللاتينية ؟ وانقسم الباحثون بصدد موقف سيجر من هذه القضية الى فريقين ، احدهما يزعم انه قال بها ، اى انه قال بحقيقة دينية وأخرى فلسفية فى حالة ما اذا كان ثمة تعارض بين الحقيقتين • اما الفريق الثانى فهو الذى يذهب الى أن سيجر قال بحقيقة واحدة على اساس انه حينما تتعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فلابد ان احداهما صحيحة والأخرى خاطئة • وانقسم اصحاب هذا الراى بدورهم الى فريقين ، فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة العقلية الفلسفية ويأتى على راس هذا الفريق مؤرخ الفلسفة الشهير اميل بربيه • اما الفريق الثانى فيعتقد ان الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة الدينية ويتزعم هذا الفريق المؤرخ الفلسفى العظيم جيلسون •

ولنتناول بالدراسة اصحاب الراى القائل بان الحقيقة واحدة عند سيجر فمن خلال ذلك سيتبين لنا انه فعلا لم يقل ابدا بنظرية الحقيقتين •

راى اميل بربيه ان كل الرشديين وعلى راسهم سيجر قالوا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية • انكر اللاهوتيون فى رايه فلسفة ارسطو لصالح اللاهوت بينما انكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة • يقول بربيه ، متشككا فى موقف سيجر الذى يعلن احيانا ان هناك حقيقة واحدة ، هى حقيقة العقيدة وأن العقل الانسانى حتى اذا احسن قيادته

فلابد انه هو المخطىء فى حالة التعارض بين نتـائج كل من الفلسفة والدين، يقول ان سيجر اما انه مؤمن بما يقول عنـدما يعلن ذلك ، واما انه يفعـل ذلك خوفا من الوقوع تحت طـائلة تحريم دينى ، وفى هـذه الحـالة يكون سيجر أيضا مؤمنـا بحقيقـة واحدة هى حقيقـة العقل • ويرى بريبـه ان هـذا الاحتمال الأخير هو الذى يصور حقيقـة فـكر سـيجر ، فهو فى كتاباته يبـدو مولعـا بالأرسـطية ويعتبرها المصـدر الأول للحقيقـة (٩) • وفى رأينـا ان النصوص كلها توحى بأن سيجر فيلسوف عقلانى ارسطى رشـدى يؤمن دائمـا بحقيقـة العقل على أنهـا الحقيقـة الوحيدة وان اعلن غير ذلك فى بعض الأحيـان امام الضـغوط الدينيـة القـاسية فى ذلك الحين • ومع ذلك ، ومع ايمـانه الشـديد بالعقل ، يختلف سيجر فى موقفه من العـلاقة بين الفلسفة والدين عن ابن رشد • ان سيجر لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين على أساس انهما تعبيران مختلفـان عن حقيقة واحدة، بل فعل ذلك وهو يؤمن بأن التعـارض بينهما اذا وجد فهو تعارض حقيقى، وأن الحقيقـة الوحيـدة فى هذه الحالة هى الفلسفة ، الا انه كان لابد من التوفيق بين المجـالين حتى لا يصيبه بطش رجال اللاهوت • لقد آمن كل من سيجر وابن رشد بارسطو ايمـانا مطلقـا ، ولـكن بينما استطاع ابن رشد ان يخلص فـكر المعلم الأول من براثن علمـاء الـكلام ، وأن يفرض فـكره بفضل التوفيق المعتمد على التأويل ، اختـار سيجر موقفـا سلبيـا تماما وهو التراجع الظاهرى عن فـكر المعلم كلما دعت الحاجـة لذلك ، وبالطبع كانت امكانية التوفيق عنـد الفيلسـوف المسلم اكبر منهـا عن الفيلسوف المسيحى لأن الأول غير مقيـد بسلطة دينيـة تحـدد له مفـاهيم الدين بدقـة بينما الـكنيسة تمثل سلطة التفسـير الوحيدة فى المسيحية ، كما ان التأويل مسموح به الى اقصى الحـدود - مع مراعاة قوانينه بالطبع - فى الاسلام ، غير مسموح به فى المسيحية • وقـد صـاغ ابن رشد قانونه التأويلى ووضع شروطه فى فصـل المقـال مهتـديا بمبـادىء الشرع ، اما فى المسيحية فـلا يسمح بالتأويل الا فى اضيق نطاق اذ ان الاعتقـاد فيها أن المعنى الحرفى يحتوى على كل المعـانى • وفى رأينـا ان سيجر كان

---

(٩) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 338.

لا يمكنه فى الحقيقة ان يقف فى القرن الثالث عشر فى وجه الكنيسة ليعلن ان الحقيقة واحدة وهى التى يتوصل اليها العقل وان آمن بذلك فان ذلك كان بمثابة الانتحار ، ولذا فعل ما هو اخف وطأة وهو التظاهر بنير ما يؤمن به ٠

اما الفريق الثانى الذى يتزعمه جيلسون فيذهب الى ان الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة الدينية اذ انها الحقيقة المطلقة ٠ وفى رأى هذا الفريق ان سيجر كان يعترف بأن ثمة نمطين من النتائج فيما يخص عددا من المسائل احدهما يمثل الوحى وهو الحق بينما يمثل الثانى نتائج الفلسفة والعقل الطبيعى ٠ وكان سيجر اذا ما واجه مثل هذا التعارض يقول ببساطة هذه هى النتائج التى توصلت اليها بالضرورة بعقلى فى الفلسفة ، ولكن بما ان الله لا يمكن ان يكذب فانى اصدق الحقيقة التى اوحى لنا بها ، واتمسك بها بايمانى (١٠) ٠ ونعتقد ان تبرير ما يعلنه سيجر امر سهل ولكن تصديقه هو الصعب ، خاصة ان العديد من النصوص صريح تماما : ان الحقيقة الوحيدة هى حقيقة العقل ٠ ولقد صور جيلسون موقف ابن رشد وهو يقارنه بموقف سيجر تصويرا بعيدا للغاية عن الحقيقة٠ يقول جيلسون ان ابن رشد لم يتردد فى اتخاذ موقف اكثر صراحة بكثير من موقف سيجر ٠ كان يقول ان الحقيقة الخالصة والبسيطة هى التى اصل اليها بالفلسفة وبالعقل ٠ ومما لا شك فيه ان الدين يملك هو ايضا درجة من درجات الحق ولكنها اقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ٠ فاذا ما وجد تعارض بين الفلسفة والدين فان النص هو الذى يجب ان يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذى توصلنا اليه بالعقل ٠ اما سيجر فقد اكتفى بذكر نتائج الفلسفة واكد على تفوق حقيقة الوحى ٠ وفى حالة التعارض فان الذى يحل المشكلة هو الوحى وليس العقل ٠ ان سيجر حذر جدا اما ابن رشد فكان هو وحده الذى قال فى العصور الوسطى بنظرية الحقيقتين ٠ ويشير جيلسون الى ان سيجر لم يستخدم أبدا

---

(١٠) Gilson (Etienne) : **La philosophie au moyen âge** de Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P. Payot. Paris. 1922. Volume I, p 196.

كلمة « الحقيقـــة » ليصف بها نتـائج التامل الفلسفى . فالحقيقـة عنده فقط هى ما جاء به الوحى (١١) .

كيف امكن لجيلسون القول بأن ابن رشـد قال بحقيقتين احداهمـــا الحقيقـــة العقليـــة والأخرى الدينيـة ؟! ، ولم يقف عند هذا الحـد بل ذهب الى ان الفيلسوف المسلم اعتبر الحقيقـــة الدينيـــة اقل مرتبـة من الحقيقـــة العقليـــة وتابعـة لها . وقـد سبق ان بينـــا ان ابن رشد لم يقل ابدا بحقيقتين بل بحقيقـة واحـدة لها تعبيران مختلفـــان فى هـذين المجالين ، اى فى الفلسفـة والدين . فالله عنده هو واهب العقل للانســان، والقرآن نزل ليخـاطب الانسان ، وكل الشريعـــة الاسـلامية قائمـة على مخاطبـــة الانسان واسمى ما فيـــه هو العقل . ليس هـذا فحسب بل ان هنـــاك عـددا من الحقـائق الايمانية التى تتجـــاوز قدرات العقل ولذا يجب قبولهـا بلا مناقشـة . هـذا ما يقوله لنـــا ابن رشد ، ولم يكن له يوما موقف مختلف ثم تراجع عنه ، ولذا لا يمكنا الشك فى صـدق كلامه ، وبنـــاء على ذلك ليس من حق اى باحث تحميل نصوصه اكثر مما تحتمل.

ويعتقد جيلسون ان سيجر قام بتغيير مجرى مشكلة التوفيق بطريقـة عجيبـة عندما قال ان الفلسفـة ليست هى البحث عن الحقيقـــة بل هى مجرد عرض لمـا توصـل اليـه الفلاسفة من افـكار . ويعلل جيلسون موقف سيجر هـذا بالحـذر ، اذ كان رجل دين واسـتاذا بجامعة باريس فى بيئة وفى زمن يسيطر عليهما الدين ، ولذا لم يكن فى استطاعته جعل العقل يفوق الدين يقينـــا . وربمـا كان سيجر فى آن واحـد ، فيما يذهب جيلسون ، مفكرا يؤمن بالعقيـدة المسيحية وفيلسوفا عقلانيـا يؤمن بقـدرة العقل . وكانت هـذه ظـاهرة تتكرر باستمرار عندما كانت فلسفة جديدة تنجح فى السيطرة على عقل كان مشغولا من قبل بايمانه (١٢) .

---

(١١) Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge
Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P. Payot. Paris, 1922.

(١٢) Ibid. p. 197 — 199.

وتعليقنا على ما جاء عند جيلسون أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين بقوله ان موضوع الفلسفة ليس هو البحث عن الحقيقة انما هو تاريخ لفكر الفلاسفة ، بل تهرب من مجابهة هذه المشكلة الحيوية فى العصور الوسطى بحذر شديد ، بحيث بدا وكانه يقول لرجال الدين « لا تحاسبوننى على فلسفتى فهى مجرد عرض لتاريخ الفلسفة ، ثم أن فلسفتى لا تبحث عن الحقيقة أصلا ! » ويتسم موقفه هذا فى رأينا بحذر يفوق حذر البرت الكبير الذى كان يكتفى بالقول انما يعرض له هو فلسفة المشائين ، أما فلسفته هو فيعبر عنها فى كتبه اللاهوتية وليس فى شروحه الأرسطية ، ولم يكن يدعى أن الفلسفة اصلا ليست البحث عن الحقيقة ٠

لقد اعتمد جيلسون على نص يخدم فكرته ولو كان رجع للنص الذى جاء فى شرح سيجر للسماء والعالم والذى ذكره ماندونييه لتغير موقفه تماما ٠

أما فان ستينبرجن الذى خصص دراسة مستفيضة لفلسفة سيجر كمقدمة لما لم يسبق نشره من أعماله ، فهو يتبنى موقفا مختلفا عن موقف الذين عرضنا لهم ويتميز موقف فان ستينبرجن فى رأينا بربطه بين فلسفة سيجر وبين تطور الأحداث فى القرن الثالث عشر مما جعله يرى تطورا فى نفس فلسفة سيجر ، وبناء على ذلك فقد قسم فلسفته الى مرحلتين مختلفتين : مرحلة ما قبل تحريم ١٢٧٠ ، ومرحلة مابعد هذا التحريم ٠ كان سيجر ، كما يلاحظ مؤرخنا الفلسفى ، يعرض قبل عام ١٩٧٠ لنظريات الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو بالطبع ، حتى اذا ما صادفه تعارضا بين هذه النظريات وبين العقيدة اكتفى بذكر هذا التعارض ثم دعى القارىء للاختيار ٠ ولكن يبدو أن تدخل القديس توماس الأكوينى واسقف باريس سنة ١٢٧٠ قد احدث تغييرا فى عقلية سيجر مما جعله يتخذ موقفا جديدا من القضايا المحرمة فى قرار عام ١٢٧٠ ، فاصبح كلما عالج احداها يعلن أن دوره كفيلسوف يحتم عليه عرض آراء أرسطو والفلاسفة الآخرين بحرفيتها ، ويوحى فى نفس الوقت بأن هذه الآراء طالما هى تتعارض مع العقيدة المعبرة عن الحقيقة ، فلابد انها كاذبة ٠ بل هو لا يتوقف عند هذا الحد ،

اذ يبـدو من كتاباته ان الاختـلافات بين الفلسفة والعقيـدة اصبحت تشغله بوضـوح ، بل أصبح يحـاول احيـانا اللجوء الى ما يقوله الوحى دون الفلسفة فيما يخص الارادة الالهيـة والمعجزات الالهيـة • بل واكثر من هـذا كان يشـير احيـانا الى عجز العقل الانسانى تجاه المسائل الفلسفية العويصـة ، ويعترف صراحـة بأن « الحقيقـة » فى هذه الحالة هى تلك الموجودة فى العقيـدة التى تتفوق على كل عقل انسانى لأنهـا تعتمـد على الوحى ، وعلى شهادة رسل الله• ولكن على الفيلسوف الا يتعرض لهذه الأمور المنتمية لمستوى يفوق مستوى العقل البشرى ، والمرتبطة بالاعجاز فـدوره هو شرح المستوى الطبيعى فحسب ، وينتهى فان ستينبرجن الى انه نتيجة لهـذا الموقف تـكونت لدى سيجر وبعـد معـاناة كبيرة نظرية غير واضحة المعـالم عن العـلاقة بين الفلسفـة والدين • وبالطبع يكون البحث عن هـذه النظرية فى كتاباته التى وضـعها بعـد عام ١٢٧٠ اذ كان قبل هـذا التـاريخ لا يبـالى بالعقيـدة • ويقدم لنـا فان ستينبرجن العـديد من النصوص المأخوذة من « مسائل فى الميتافيزيقا »• ومن « فى النفس العاقلة » وهما من مؤلفـات ما بعـد ١٢٧٠ ، ليثبت صـحة رأيه • ويؤكـد فان ستينبرجن على أن كل الرشـديين وعلى رأسهم سيجر لم يجرؤوا على القول بنظرية الحقيقتين كمـا يدعى بعض المؤرخين ، ويرى أنهم كانوا يقـولون فى أقصى الحـالات بأن نتـائجهم الفلسفية ضرورية أى لا مفر منها على المستوى العقلى ، بالرغم من أنهـا متعارضـة مع معطيـات الايمان التى هى وحـدها حقيقيـة • وربما تـكون هـذه النظرية هى النتيجة المنطقية لفلسفة الرشـديين ولـكنهم لم يقولوا بهـا ابـدا ، وان فرضـها عليهم أعداؤهم كما فرضـوها على امامهم ابن رشد نفسه (١٣) • واعتماد فان ستينبرجن على النصـوص جعله يتبين التغير الذى حـدث فى فـكر سيجر كمـا جعـله ربطه بين هـذا التغير وتطور الأحـداث يتبين حقيقـة هـذا التغير •

ويتحتم علينـا معالجـة مشكلة « صدق » سيجر ، وهى تلك المشكلة التى علينـا معـالجتها كلمـا تعرضـنا لمشكلة العـلاقة بين الفلسفـة والدين عنـد أى فيلسوف سـواء كان مسلما أم مسيحيا أم يهوديا • ونعنى

(١٣) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 679 à 688.

بهذا دراسة ما اذا كان سيجر صادقا عندما كان يعلن ان نتائج الفلسفة اذا تعارضت مع حقائق العقيدة فان تلك الأخيرة هى التى تكون الحق ، أو اذا كان يتخذ هذا الموقف حذرا وخوفا ٠

سبق ان بينا ان ماندونييه ، أول من درس سيجر دى برابانت دراسة متعمقة وأول من نشر أعماله ، كان يتشكك فى صدق ايمان سيجر ، وكان يميل الى اعتبار الرشدية اللاتينية « صورة مقنعة من حرية الفكر » (١٤) ، بينما كان يميل جيلسون على العكس الى اعتبار سيجر صادق الايمان بالعقيدة ٠ اما فان ستينبرجن فهو يعرض لهذا الموضوع بطريقة مختلفة تماما فيقول اننا لو افترضنا أن سيجر عرف فى القرن الثالث عشر ازمة الشك بسبب ولعه بالفلسفة ، ولو افترضنا انه اختار العقل بدلا من الايمان وانه كان ملحدا لكان امامه الاختيار بين موقفين لا ثالث لهما اما الصدق واما التظاهر بالايمان٠ ولو كان سيجر كفر بالعقيدة لأعلن ذلك لأنه كان يتميز بصراحة وجرأة كبيرتين ، ولكنه لم ينكر العقيدة ولا مرة واحدة ٠ وهو لا يتظاهر ، لأنه لو كان الأمر كذلك لمثل الدور للنهاية ، ولما قال ان تعليل بعض الأمور (الاستثناءات) مستحيل حتى بواسطة القدرة الالهية ، ولقال بالمعجزات ٠ وجهود التوفيق التى ظهرت عنده فى مؤلفاته بعد عام ١٢٧٠ تثبت أنه لا يتظاهر فيما يرى فان ستينبرجن وكان من الأيسر له أن يستكمل عمله كفيلسوف عقلانى مؤكدا أنه يقوم بعملية تاريخ لا تأييد recitando no asserendo كما كان يقول من قبل (١٥) ٠

واضح اذن أن فان ستينبرجن يؤمن بصدق ايمان سيجر وأنه يتبنى موقف جيلسون فى هذا الموضوع ٠ ونرى عكس ما ذهب اليه فان ستينبرجن ، ودليلنا على ذلك ما يقدمه فان ستينبرجن نفسه الذى قسم

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 194.

(١٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 690.

اعمال سيجر الى قسمين : قسم ما قبل عام ١٢٧٠ اى ما قبل اضطهادات الكنيسة وهجوم توماس عليه ، وهو فى هذا القسم فيلسوف عقلانى لا يبالى بمقتضيات العقيدة وكل ما يشغله عرض الحقائق الفلسفية حتى وان تعارضت مع الدين ، وقسم آخر بعد أحداث عام ١٢٧٠ يحاول سيجر فيه أن يتملص من تهمة الالحاد فيتحايل لعرض فلسفته ويحاول تخفيف حدة الصدام بينها وبين الدين فيعلن أنه فى حالة التناقض بين نتائجه الفلسفية وبين العقيدة فان هذه الأخيرة هى التى تنطق بالحق . وفان ستينبرجن نفسه يعترف أن محاولة سيجر لوضع نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين لم تسفر عن أى حل واضح ومرضى وان اقترب منه فى السنوات الأخيرة من حياته . ويبدو أنه من الصعب جدا على أى مؤرخ للفلسفة المسيحية أن يرى فى أى فيلسوف عاش فى كنف المسيحية فيلسوفا عقلانيا يذهب الى حد انكار العقيدة ، ولذا غالبا ما نرى هؤلاء المؤرخين يحيدون فى آخر لحظة عن الموضوعية عند تقييمهم لايمان فلاسفة العصور الوسطى . ونعتقد أن مهمة مؤرخ الفلسفة هى عرض النظريات الفلسفية بموضوعية تامة والابتعاد بقدر الامكان عن تبرئة أو التشكك فى ايمان أصحابها ، وما تعرضنا من جانبنا لموضوع ايمان بعض الفلاسفة الذين نتناولهم بالدراسة الا لأن الحديث عنه قد طال عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة فرأينا عرض وجهات النظر المختلفة بصدده عرضا تاريخيا وابداء رأينا فيها . ويجب الا يغيب عنا أبدا أن الظروف الاجتماعية والفكرية التى كانت موجودة حينئذ كانت قادرة تماما على دفع هؤلاء الفلاسفة الى النطق أحيانا بما لا يؤمنون به ، وكانت ضمائرهم وحدها فى كثير من الأحيان هى العارفة وحدها بحقيقة ما يؤمنون به . ويدعى فان ستينبرجن أن سيجر كان يؤمن بقانون عام يحكم كل فلسفته وهو أنه لا يمكن أن يوجد تناقض بين الحق الموحى به والحق الذى اكتشفه العقل لأن الحق هو ما هو كائن ولا يمكن لله أن يوفق بين أشياء متناقضة ، أى لا يمكنه أن يجعل ما هو كائن ليس كائنا أو لا يمكنه أن يجعل ما هو مستحيل ممكنا (١٦) . وهذا المبدأ هو مبدأ عدم التناقض الذى أقام عليه ابن رشد نظريته فى التوفيق وقد عبر عنه

---

(١٦) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 693.

قائلا ان « الحق لا يضـاد الحق » · والحقيقـة اننـا لم نجـد فى نصوص سيجر ولا فى كل عرض فان ستينبرجن نفسه ما يؤكد وجود مثل هـذا المبدأ الأسـاسى ·

وينسب له فان ستينبرجن مبدأ ثانيـا مدعيـا أنه يحكم عنده العلاقة بين الفلسفة والدين وملخصـه أن الحقيقـة الموحاة بطبيعتهما أعلى مرتبة من حيث الاطـلاق واليقين من الحقيقـة الفلسفية التى توصل اليها العقل الانسانى بجهوده الذاتيـة ولذا ففى حالة التعـارض بين الحقيقة الدينية والحقيقـة الفلسفية يجب أن نختـار دائمـا الأولى وأن نعترف أن الثانية مناقضـة للحقيقـة (١٧) · حقـا لقـد قال سيجر بهـذا المبـدأ كما سبق ان بينـا ولـكنه لم يقل به الا منذ ١٢٧٠ · ونرى أن سيجر اقحم هـذا المبـدأ على فلسفته للاحتيـاط ضـد الهجوم الدينى ولم يأخـذ به بدافع الايمـان لأن كل فلسفتـه عقلانيـة تماما ، ولذا لا نوافق فان ستينبرجن على لويه الواضح للحقـائق عنـدما يذهب الى أن هـذا المبـدأ ليس له معنى الا فى سيكلوجيـة المؤمن ، وليس له قيمة الا من حيث أن يقين حقائق الوحى مستمد من التأكيد الالهى ، وبالتـالى فهو أعلى مرتبـة قطعـا من يقين حقـائق الفلسفة المستمد من العقل الانسانى (١٨) · فبينما يحـاول فان ستينبرجن أن يثبت أن سيجر التزم بهـذا المبـدأ عن ايمـان ، نرى نحن ان سيجر كان يلجأ لهـذا المبدأ كلما وجد نفسه فى مأزق والفـارق كبير بين الحالتين ·

ويدعى فان ستينبرجن ، الذى اصر على أن لسيجر نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والـدين ، أن سيجر يستخدم فى بعض الأحيـان مبدأ ثالثا لتحديد العـلاقة بين الفلسفة والدين ، وهو أن العقل الانسانى محـدود القـدرة ولذا فان ما يتوصل اليـه قـد لا يطابق الحقيقـة خاصة وأن هناك دائما احتمال حـدوث تدخل « فائق للطبيعـة » من جانب العلة الأولى « الله » فى النظـام الـكونى أو فى النظـام الانسانى · ويتمثل هـذا

---

(١٧) Ibid p. 694.

(١٨) Ibid p. 694.

التدخل فى عناصر جديدة تغير الظروف الخارجية ، وهى عناصر لا يمكن للانسان معرفتها بوسائله الطبيعية (١٩) . ولم يحدد لنا معنى التدخل « الفائق للطبيعية » او هذا التغير الذى تظل أسبابه مجهولة لدينا نحن البشر ، ولكن من الواضح انه يتحدث عن المعجزات الالهية وان كان لم يجرؤ على التصريح بذلك لأن سيجر كما هو معروف، وكما قال لنا فان ستينبرجن نفسه من قبل مؤيدا قوله بنصوص صريحة واضحة ، كان يرفض دائما تفسير أى شىء باللجوء الى المعجزات او الى خوارق الطبيعة .

ويبدو أن فان ستينبرجن نفسه شعر بأن دفاعه عن موضوع صدق ايمان سيجر اعتمادا على نظرية هذا الأخير فى التوفيق بين الفلسفة والدين دفاع ضعيف وبأنه ابتعد كثيرا عن الموضوعية وبالتالى عن الحقيقة ، ولذا نراه يقول انه بالرغم من كل محاولات التوفيق هذه ينتابنا احساس عند قراءة كتب سيجر بأنه لم يصل الى ايمان مستقر وكامل ، وبأنه لم يتخلص أبدا تماما من الأزمة الفكرية (ازمة الشك) التى قاسى منها . ثم يحاول أن يعلل هذا الموقف بأدلة تتناقض تماما مع كل ما حاول اثباته من قبل . يقول ان سيجر كان غاضبا من موقف اللاهوتيين من فلسفته ، ففى كل مرة يفرضون عليه التنازل عن مقولة فلسفية بعد أن يحرمونها كان يشعر أن حلما من احلام شبابه قد اختفى مما كان يصيبه بخيبة امل . ونقول ردا على فان ستينبرجن انه لو كان سيجر مؤمنا تماما بما جاء فى العقيدة لما غضب لاضطراره للابتعاد عما يناقض هذه العقيدة ولشعر على العكس بأن اللاهوتيين قد بصروه بالحق وساعدوه على الابتعاد عن طريق الضلال ! ويقول لنا فان ستينبرجن ان سيجر لم يستطع ابدا تفهم او تعقل مطالب الكنيسة اى السلطة الدينية . فهو يتفق معها فى انه لابد من اعلان ان بعض القضايا الفلسفية مخالفة للعقيدة ولكنه لم يستطع أبدا ان يتقبل فكرة تحريم تدريسها ، فاذا تدخل رجال الدين فى عمل اساتذة الجامعة وحددوا لهم ما يجب أن يدرسوه وما يجب أن يبتعدوا حتى عن مجرد عرضه فليس

---

(١٩) Ibid. p 695.

امام هؤلاء الاساتذة الا ان يتركوا مقاعدهم · وهذا الاحساس الحاد باختلاف المنهج الفلسفى عن المنهج اللاهوتى وباستقلال الفلسفة تماما اخذ سيجر اصوله فيما يقول فان ستينبرجن عن البرت الكبير وعن توماس الاكوينى (٢٠) · هذا الموقف العقلانى المتحرر من كل قيود الا سلطان العقل والذى أحسن فان ستينبرجن التعبير عنه هو خير رد نرد به على فان ستينبرجن نفسه الذى رأى فى سيجر فى مرحلته الفكرية الثانية اى بعد عام ١٢٧٠ مفكرا تشغله مشكلة التوفيق بين العقيدة والفلسفة بشدة ·

ولم يكن سيجر يرضيه ابدا ذلك التعارض القائم بين الفلسفة والدين . ولم يكن يقبله بسهولة ، اذ كان يصعب على عقله وعلى نفسه الاضطرار الى القول بأن ما وصل اليه العقل ليس حقيقيا طالما ان الدين يقول بعكسه · ولذا نشعر دائما بنوع من القلق الفكرى فى كتاباته · وهو لا يقبل هزيمة الفلسفة بسهولة امام الدين . ولذلك كثيرا ما يراجع خطواته العقلية التى ادت به الى هذه النتيجة المحرمة فقد تكون هناك خطوة ما خاطئة فى استدلاله (كما قال القديس توماس من قبل) · وكان يضطر احيانا الى القول بأن النتيجة الفلسفية ليست برهانية · وكان يقترح فى بعض الأحيان ، فيما يذهب فان ستينبرجن هذا الحل : وهو أن تكون قوة متجاوزة لنطاق الطبيعة قد تدخلت ، وغيرت السير الطبيعى للاشياء · ومع ذلك فان كل هذه الحلول لم ترضيه بطريقة تامة (٢١) · والنتيجة التى رفض فان ستينبرجن استخلاصها من عرضه للموقف المتردد الذى اتخذه سيجر من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين هى ان هذا المفكر كان يعز عليه التضحية بحقيقة الفلسفة من أجل الدين وانه كان يبذل كل جهده لانقاذها وان كان يضطر خوفا من السلطة الدينية الى التخلى عنها قولا اذا ما تعارضت مع العقيدة ·

وخير ما نرد به على فان ستينبرجن ، وخير ما يؤيد رأينا هو ما ذكره هذا المؤرخ نفسه من أن سيجر كان يرفض خرق القدرة الالهية

---

(٢٠) Ibid p. 696 — 698

(٢١) Ibid p. 699.

للقوانين الميتافيزيقية ، كما كان يؤكد بقوة ان « الله لايمكنه المستحيل » (٢٢) ويتهرب فان ستينبرجن من شرح معنى هـــذه العبـــارة التى تلخص كل موقف سيجر فى رأينـــا • ونعتقـــد نحن ان سيجر كان يريد القـــول ان الله لا يمكن ان يعلمنـــا عكس ما توصـــل اليه العقل بقـــدراته لأن مالم يقل به العقل غير موجود ، وما هو غير موجود لا يمكنه ان يكون موجودا فى نفس الوقت فهـــذا هو المستحيل بعينـــه • وكان موقف يوســـف كـــرم واضـــحا ومعبرا تماما عن رأينـــا بقوله : « ان تغيز موقف سيجر لايهمنا كثيرا لأن موقفـــه الأول (الأرسطى العقـــلانى الخالص) هو الذى يميز شخصيته وهو الذى جعل له مكانا فى تاريخ الفلسفة (٢٣) •

(ج) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دى برابانت :

آمن سيجر الى حـــد البؤس بالفلسفة الأرسطية فى تأويلهـــا الرشدى كما سنرى فى الأبواب التـــالية ، وان سار سيجر بالنسبة لبعض الموضوعات خطوات فى طريق الفكر الأرسطى الرشـــدى أدت به الى نتـــائج جـــديدة لم يقل بهـــا أى من الفيلسوفين وان اتفقت وبقيـــة مذهبهما • وهو يتفق مع ابن رشـــد فى أن فلسفة ارسطو هى التعبير الـــكامل والنهـــائى تقريبا عن العلم وعن العقل • وهو يتفق مع ابن رشـــد فى ضرورة انفصـــل التام بين الفلسفة والدين وهو الموقف الذى يسمى اليوم بالمطالبـــة بحرية الفكر • ولـــكن بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا فى شروحه لا يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين اذ لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين الا فى كتبـــه الخاصـــة التى وضعها خصيصا من اجل معالجـــة هـــذا التوفيق ، نرى سيجر يذكرنا دائما بأن ما يقوله مجرد عرض لآراء الفـــلاسفة وهو ليس مسئولا عنـــه ، بل نراه يتجـــاوز هـــذا الموقف بعد عام ١٢٧٠ ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين فى كتبه الفلسفية •

---

(٢٢) Siger de Brabant : Metaphysica, liv. III, chap. 3, p. 3III et chap. 6 p. 313 dans Van Steenberghen : Siger de Brabant. Tome. I.

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيـــة فى العصر الوسيط ، ص ٢١١ •

وكان سيجر يضطر احيانا الى التخلى عن نتائجه الفلسفية اذا ما تعارضت وحقائق الدين ٠ اما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى خالص فى كتبه الفلسفية الأرسطية وفيلسوف التوفيق البارع فى « فصل المقال » وفى « مناهج الأدلة » حيث يوفق بين ما جاء فى شروحه الأرسطية وبين العقيدة ٠ ولعل وجه الشبه بينهما هو انهما لم يجعلا من التوفيق هدفا لفلسفتهما بل كانا فى الحقيقة فيلسوفين عقلانيين كل منهما عرض فلسفة أرسطو فى أنقى صورها وان اختلفا من حيث درجة نجاحهما فى ذلك ٠ كما حاول كل منهما الاحتفاظ بأرسطيته نقية خالصة . ولكن نظرا لوجود كل منهما فى عصر تميز بطابع التدين المتزمت . وفى دول لرجال الدين فيها شان وبطش عظيمان فقد حاول كل منهما الدفاع عن فسلفته بطريقته الخاصة ٠ اما ابن رشد فقام بوضع كتبه التوفيقية الشهيرة ليبين انه ليس ثمة تناقض بين الفلسفة والدين كما رأينا ، وليرد على حجج الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين ، ولكنه لم يتراجع ابدا عما جاء فى شروحه لكتب ارسطو ٠ ولم التراجع وكل من الفلسفة والدين ينطقان بنفس الحقيقة والتأويل كفيل ببيان ذلك ؟ اما سيجر فكان قبل عام ١٢٧٠ يكتفى بالقول بانه يعرض نظريات الفلاسفة وخاصة أرسطو وان كان هذا لا يعنى أنه يؤمن بها فما هو الا مجرد مؤرخ ٠ اما بعد عام ١٢٧٠ أى بعد الهجوم المكثف من جانب السلطة الدينية على الرشديين بعامة وعليه بخاصة باعتباره زعيمهم فقد اضطر ان يقوم بمحاولات توفيق فى نفس كتبه الفلسفية ٠ وكان اذا تعذر عليه الابقاء على النتيجة الفلسفية « اضطر » الى رفضها والى الأخذ بالحقيقة الدينية ٠ ونعتقد انه لولا الضغط الدينى الشديد فى الثلث الاخير من القرن الثالث عشر لكان سيجر ذهب لأبعد مما ذهب اليه ابن رشد ، بل لما حاول التوفيق اساسا ونعتقد ان التوفيق عند سيجر اقرب ما يكون من التوفيق عند ابن رشد ٠ فالمنطق عندهما واحد والهدف واحد وان تفوق ابن رشد على تلميذه باستخدامه لفكرة التأويل مما ساعده على الوصول لحل حاسم وواضح وهو ما عجز عنه سيجر ، فعاش فى ازمة فكرية وقلق واضح بعد عام ١٢٧٠ ٠ وقد رأى البعض أن الحقيقة الوحيدة التى قال بها سيجر هى الحقيقة الدينية بينما اكد البعض الآخر انها الحقيقة الفلسفية ٠ ولا يسعنا الا ان نؤمن بهذا الرأى الأخير كما بينا ٠

ولعل الوحيد الذى قال حقا بنظرية الحقيقتين ، تلك النظرية الجريئة للغاية فى العصور الوسطى ، هو اسحاق البلاغ بطل الرشدية اليهودى الذى عاش فى نهاية القرن الثالث عشر ، والذى سنعرض لنظريته فى الفصل التالى .

اما خير ما نختتم به حديثنا عن سيجر فى هذا المقام فهو ماجاء على لسان احد المفكرين التوماويين المحدثين وهو لويس جونييه الذى استطاع ان يقيم نظرية سيجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين تقييما موضوعيا تماما فقال : لقد تاثر سيجر بشدة بابن رشد ولذا انتهى لقضايا لا يمكن للعقيدة المسيحية السليمة ان تتقبلها ، مثل وحدة العقل عند جميع الناس وقدم العالم ، وهو لم يقل صراحة بنظرية الحقيقتين وان وضع كل مبادئها . وبالرغم من كل محاولاته الصادقة لتخفيف حدة تعارض مذهبه مع العقيدة فى السنوات الأخيرة من حياته فان فكره ظل مع ذلك بعيدا جدا عن الأرسطية التوماوية (٢٤) .

Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 19 (٢٤)

الفصل الخامس

« التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية »

تمهيـــــد :

فرضت مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين نفسها على فلاسفة الاسلام ومنهم ابن رشـد ، كما أنهـا فرضت نفسها كذلك على مفكرى المسيحيـة وان كان من عالجهـا فى المسيحية لم يكن الفلاسفة بل علمـــاء اللاهوت المتفلسفون كما رأينـــا • وكان موقف مفكرى اليهودية شبيها الى حـــد كبير من موقف فـلاسفة الاســلام من مشكلة التوفيق كمـا سبق أن أشرنا عند حديثنا عن مقارنة مشكلة التوفيق فى الاســلام بمثيلتها فى المسيحية ، الا أننـــا نرى عرض موقف فـلاسفة اليهود من هـذه المشكلة عموما قبل تناول موقف كل من ابن ميمون واسحاق البـــلاغ وهمـــا من الرشـديين اليهـود •

كان هنـــاك اختلاف كبير بين الفلسفة المدرسية المسيحية فى الغرب والفلسفة المـدرسية اليهودية فى الشرق من حيث موقفهما من الوحى • فقد ظهر اتجـاه فى المسيحية اللاتينيـــة ابتـداء من منتصف القرن الثـــانى عشر ، يحرم الخلط بين الفروع الفلسفية المختلفـــة كالمنطق والرياضيات والطبيعـــة والميتـافيزيقا ، بحيث يصبح لـكل منها مجاله الخاص وحدوده الدقيقـــة • وبالطبع كان من الصعب تحقيق هـذا الفصـل بالنسبة للطبيعة وللميتـافيزيقا • وكان هـذا الاتجـاه يحرم على أساتذة كلية الآداب معالجة أمور اللاهوت أو تفسـير النصـوص الدينيـة ودراسة ومقارنة آراء آباء الـكنيسة • أما فى الفكر اليهودى فلم تـكن هـذه التفرقـة موجودة ولم يكن هنـاك أى ضرورة لوجودها لسبب بسيط وهو أن التعليم الوحيد المنتظم الموجود كان هو الشريعـــة ، بل أن العلوم نفسها مثل الحساب والهندسة والفلك أصبحت نظرا للاعتماد فيهـا على كتب لم تعـد مصادرها معروفة جزءا من التراث • ومعنى هـذا أنه لم يكن هنـــاك أى مجال للصراع أو

للتعارض بين العقل والشرع . ومن جهة اخرى لا يوجد فى اليهودية سلطة مذهبية كما هو الحال فى الكاثوليكية ، تلك السلطة التى تحدد حقائق الوحى . مما اتاح مرونة كبيرة فى تناول القضايا الدينية بعكس الحال فى المسيحية . فبينما لم يكن من حق الفيلسوف المسيحى تفسير الكتب المقدسة مباشرة او تفسير كتابات آباء الكنيسة كفيلسوف . اذ أن هذا من عمل عالم اللاهوت ، كان هذا من حق المفكر اليهودى . ان العلم عنده متمثل فى علوم الشرع كما انه لا يوجد اى فصل بين فروع العلم المختلفة . وتفسير النصوص الدينية هو اكثر الوسائل فاعلية بل هو الوسيلة الوحيدة الممكنة ليعبر بها عن نظرياته وليبرهن بها على صحتها . وغالبا ما كان المتفلسف اليهودى يعرض شروحه للنصوص الدينية فى مواضع متناثرة فى عمل ليس فى مجموعه عمل تفسير دينى.

كان الفيلسوف اليهودى اذن مضطرا لشرح الكتاب المقدس وبالتالى كان عليه ان يجابه صعوبة مقابلة آرائه الفلسفية بالنصوص الموحية . اما الفيلسوف المسيحى فكانت هذه المقابلة محرمة عليه نظرا للفصل بين علم اللاهوت والعلوم الفلسفية . ويعنى هذا أيضا أن مسألة التأويل او التفسير المجازى او الرمزى لم تكن لتثار بالنسبة للفيلسوف المسيحى بينما هى لا مفر منها بالنسبة للفيلسوف اليهودى (أو المسلم كما سبق أن بينا) (١) .

وبعد أن أوضحنا ابعاد مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لأى فيلسوف يهودى يمكننا الآن معالجتها عند الرشديين اليهوديين ابن ميمون واسحاق البلاغ .

اولا - التوفيق عند موسى بن ميمون :

لقد اخترنا من بين فلاسفة اليهود الرشديين أبرزهم وأشهرهم بل هو اشهر فلاسفة اليهود على الاطلاق ، ونعنى به موسى بن ميمون ،

---

(١) Vajda Isaac Albalag, averroiste juif traducteur et annoteur d'Al Ghazali 257 — 250

لندرس عنده بعض النظريات الفلسفية من أجل تبين مدى تأثره بابن رشد ، ومن هذه النظريات نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين . وكما سيتضح لنا من خلال الدراسة الحالية كان موقف موسى بن ميمون مختلفا عن موقف ابن رشد لاختلاف الطبيعة الفكرية لكل منهما ، فبينما كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا كان ابن ميمون عالم لاهوت متفلسفا وهو ما سيكونه من بعده توماس الاكوينى .

لقد حاول موسى بن ميمون التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الفلسفة والدين ، وجاءت هذه المحاولة من أجل الدفاع عن الدين ، لا من أجل الدفاع عن الفلسفة ، فكما قلنا كان موسى بن ميمون عالم لاهوت متفلسفا وليس فيلسوفا خالصا . ويؤكد لنا كتاب « دلالة الحائرين »، وهو كتابه الوحيد ذو النزعة الفلسفية ، هذا الرأى . ولأن قضية العصر وشاغله الأول كان التوفيق بين الفلسفة والدين ، رأى هو أيضا أن يقوم بهذه المحاولة معتمدا على حقيقة يقينية ومبدأ لا يتزعزع ايمانه به ابدا الا وهو أن الحق دائما هو الدين ، وأن درجة يقين الحقيقة الدينية تفوق بالطبع تلك التى تخص الحقيقة الفلسفية العقلية .

(أ) هدف التوفيق عند موسى بن ميمون :

أحجم الكثير من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون عن الخوض فى معضلات الدين اليهودى التى من شأنها اثارة الأحقاد والفتن بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين . وكان كل من تثقف ثقافة فلسفية يقف الى ذلك العهد حائرا أمام أمور الدين الغامضة . أما ابن ميمون فكان جريئا ولذا اقتحم المشكلات الدينية اقتحاما عنيفا لينتهى اما الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، واما الى ترجيح وجهة نظر الدين على وجهة نظر الفلسفة ، واما الى الشك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة (٢) .

وكان الهدف الأسمى الذى يرمى اليه موسى بن ميمون هو أن يسلط أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان ، كما كان قصده هو التوفيق

---

(٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ١٢٣ .

بين الدين والفلسفة اى التوفيق بين موسى كليم الله وارسطو زعيم الفلاسفة. وقد عالج مشكلة التوفيق فى كتابه دلالة الحائرين ، ولذا ففى امكاننا معرفة الهدف من التوفيق عنده اذا ما عرفنا الهدف الذى من اجله وضع هذا الكتاب . لقد وضع موسى بن ميمون هذا الكتاب من اجل فئة معينة درست الفلسفة ولكنها بقيت حائرة امام بعض قضايا الدين . وهو يؤكد على هذا المعنى فى اكثر من موضع ، ويصر مرارا على ان الكتاب ليس موضوعا للعامة ، بل وضع من أجل عقول وقفت بالعقل على العلوم والفلسفة لتجد نفسها بعد ذلك فى حيرة بصدد المعنى الحرفى للكتاب المقدس ، ولتجد نفسها ممزقة بين مقتضيات التأمل الحر وتأكيدات العقيدة . وهذه الحيرة هى السبب فى تسمية كتابه بدلالة الحائرين . ولقد حملت الترجمة الفرنسية العظيمة التى قام بها مونك لهذا الكتاب عنوانا غير دقيق للأسف الا وهو « دلالة الضائعين » "Le guide des égarés" . والحقيقة أن ابن ميمون لم يوجه كتابه للذين بلغوا حد الضياع ، بل وجهه للحائرين فحسب ، أى لأولئك الذين وجدوا انفسهم فى حيرة بسبب التناقض الظاهرى بين نتائج الفلسفة وحقائق الدين كما جاءت فى الكتاب المقدس ، والذين يحتاجون لمن يخرجهم من حيرتهم هذه . ونفضل الترجمة الانجليزية للعنوان : The guide For the jerplexed التى وضعها فريد لاندر (٢)

الدلالة اذن ، بما أن هدفها توضيح ما غمض من قضايا الدين توضيحا عقليا فلسفيا ، عمل لاهوتى اساسا . ويتناول هذا الكتاب ثلاثة موضوعات رئيسية هى تفسير نظرية الخلق والكون وهو مايطلق عليها فى الفكر اليهودى اسم Maacéh beréschith ، ونظرية الألوهية وهو ما يطلق عليها اسم Maacéhmerkabah ، كما يتناول بالتفسير ما غمض من امور النبوه ومعرفة الله . ويمكنا القول ان المبحث الأول هو مبحث الطبيعة وأن المبحث الثانى هو الميتافيزيقا ، اذ يهتم المبحث

---

(٢) Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Tanslated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

الأول بأصل العالم وبالمخلوقات اما الثاني فيهتم بوجود الله وطبيعته وبالعلاقات بين الله والعالم ، وبالملائكة ، وبالنفس والخلود (٤) ، ولا يهدف موسى بن ميمون من توفيقه بين الفلسفة والدين الى صياغة نظرية فلسفية بل الى توضيح ما يبدو غامضا فى الشرع ، اى ما يبدو متعارضا مع العقل وذلك ببيان ان هذا التعارض تعارض ظاهرى فحسب • يقول فى مقدمة الدلالة مخاطبا تلميذه الذى وضع من أجله ومن أجل امثاله هذا الكتاب ، اعلم انى لم اهدف فى هذا الكتاب الى تأليف كتاب عن الطبيعة ، ولا عن الميتافيزيقا •• ويجب الا نعتقد لحظة أن هدفى كان دراسة هذه الموضوعات الفلسفية• فلقد درست هذه فى كتب عديدة ، ولقد برهن على حقيقة الكثير من هذه المسائل • لقد انصب اهتمامى الوحيد على ما يمكن أن يوضح بعض مواضع الغموض فى الشرع • (٥) ، ان الدلالة لا تستعين بالفلسفة الا كأداة لمصالح الدين اذن ، اذ استعانت بها فى تفسير بعض ما غمض منه ، والتوفيق عند ابن ميمون هدفه اذن خدمة الدين لا خدمة الفلسفة •

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كانت نقطة البدء عند ابن ميمون ، كما يقول ليفى ، فكرة شاعت عند اليهود منذ الفيلسوف سعاديا وهى انه لا يوجد تعارض بين اليهودية والفلسفة (أى الأرسطية) بل هما فى النهاية تتفقان تماما • ان للكتاب المقدس وللعقل نفس المصدر ألا وهو الله ، ولذا فان تعاليمهما لابد وان تلتقى وان تتفق (٦) • ان الفلسفة تقدم براهين على حقائق عقلية سبق أن عرفناها من العقيدة ، وهى تقوم بتأكيد حقائق الكتاب

---

(٤) Maimonide (Moise) : Le guide des égarés traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes. Franck, Libraire. Paris 1856—1866, et Editions Maisonneuve Paris 1960—tome I, chap. 34 p. 127 et chap. 54 p. 217.

(٥) Ibid p. II, chap. II, p. 49

(٦) Lévy : Maimonide p. 52.

المقدس بواسطة التامل النظرى (٧) · ووسيلة موسى بن ميمون للتوفيق بين الفلسفة والدين هى ، مثل ابن رشد تماما ، التاويل · ولكنه على خلاف ابن رشد لم يلجأ دائما للتاويل ، لانه على خلاف ابن رشد ليس الا عالم كلام يهودى فى نهاية الأمر بالرغم من المحاولات الدائمة من جانب العلماء اليهود لجعله فيلسوف اليهودية الأعظم · لقد درس موسى ابن ميمون قضايا الدين اليهودى المختلفة لتفسيرها وتوضيحها ، وكان اذا رأى تعارضا بين حقيقة دينية وبين نتيجة فلسفية ورأى أن النص الدينى من النوع الذى له معنى ظاهرى بسيط Pschat وآخر باطنى رمزى maschal تاوله بما يتفق والحقيقة الفلسفية · أما اذا كان النص الدينى يعبر عن احد الأسرار أو عن احد التعاليم ، ورأى أن الفلاسفة يقولون بما يتعارض معه (أى مع النص الدينى) فكان يناقش رأى الفلاسفة فلسفيا ، ثم يقول انه يحتمل الصدق والكذب وبالتالى فهو فى مرتبة أدنى من حيث درجة اليقين من الحقيقة الدينية ولذا فأن تلك الأخيرة هى الحق · وبهذا التاويل كما يقول د· محمد يوسف موسى ، يكون ابن ميمون قد أعاد الطمانينة للمحتارين المترددين (٨)· الحقيقة عنده هى اذن فى النهاية الحقيقة الدينية وهى معيار كل يقين · واذا كان موسى بن ميمون قد استخدم منهج ابن رشد ، واذا كان قد ذهب مثل استاذه الى أن الحقيقة واحدة الا انه اختلف معه فى نوعية هذه الحقيقة فتلك عنده هى الدينية لا الفلسفية كما كان يرى الشارح ·

ويجب أن نؤكد على حذر ابن ميمون فى تطبيق التاويل ، وهو حذر رجل الدين الذى يجعل للعقل المرتبة الثانية وللشرع بالطبع ، المكانة الأولى · لم يلجأ اذن ابن ميمون للتاويل كلما وجد تناقضا بين رأى ارسطو واللاهوت · فمثلا يقول لنا اللاهوت بخلق العالم فى الزمان من العدم ومعنى هذا أن الله يجب أن يكون هو خالق المادة والصورة، وأن العالم لا يمكن أن يكون قديما · ولو كان قدم العالم من الممكن

---

(٧) Le guide des égarés ; 3ème partie, chap. 54 p. 458 p. 458. et suivant.

(٨) د· محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ١٢٣ ·

البرهنة عليه بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لوجب تأويل النصوص ولكن الواقع ان ما جاء فى النص واضح ، وأن الأدلة الفلسفية على قدم العالم ليست قاطعة وحاسمة ، ولذا علينا رفض تعاليم ارسطو فى هذا المقام (٩) .

وكما حذر ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة فعل موسى بن ميمون نفس الشيء ، وكتابه موجه للخاصة الذين درسوا الفلسفة للعامة . يقول موسى بن ميمون انه من الخطر البدء بدراسة الميتافيزيقا ، أى البدء بشرح المعانى المجازية المتضمنة فى النصوص الدينية ، بل لابد من تعليم خاص حتى اذا ما وصل الانسان الى درجة التأمل البرهانى وفهم الأدلة البرهانية كشف له عن الموضوعات الميتافيزيقية يقول : « ولكن اذا ما بدأنا بهذا العلم الميتافيزيقى فانه لا ينتج عن ذلك اضطراب فى العقائد فحسب بل عطل خالص ، وهذا هو السبب الذى من أجله عبر الكتاب المقدس بلغة الناس ... انه (أى الكتاب المقدس) يهدف الى أن يكون بمثابة دراسة أولى والى ان يتعلمها الأطفال والنساء وعامة الناس الذين لا يستطيعون ادراك الأشياء فى حقيقتها ، ولذلك اكتفى بالنسبة لهم باستخدام سلطة الأمر كلما كان الأمر يتعلق بحقيقة يراد الكشف عنها (١٠) .

ويقول يوليوس جوتمان صاحب مقال « موسى بن ميمون الفيلسوف » فى الموسوعة اليهودية العالمية ، ان موسى بن ميمون يتفق مع ابن رشد فى أن المعنى الظاهرى من نصيب العامة بينما التأويل مقصور على الخاصة ، وان اختلف عن فيلسوفنا المسلم من حيث أنه يطالب بالكشف عن بعض الحقائق الأساسية مثل وحدة الله ولا ماديته للجميع (١١) .

---

(٩) Copleston : la philosophie médievale p. 221.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 32 p. 115 — 117.

(١١) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in the Universal Jewish Encyclopaedia volume 7, p. 292.

وكما ذهب ابن رشد الى ان الدين راعى الفروق العقلية بين الناس فخاطبهم بلغة تصلح للعامة اذا ما اخذت على ظاهرها ، وتصلح للخاصة اذا اخذ الجانب الخفى الباطنى منها ، ذهب ابن ميمون الى نفس الشىء اذ راى ان الأنبياء وتبعهم فى هذا علماء الشريعة ، قد تكلموا بالمجاز عمدا فى الدين وبخاصة اذا كان الأمر يتعلق بالمعارف التى لا تطيقها العامة والتى لا يصل اليها الا الخاصة ، ومن امثلة ذلك قصة التكوين التى هى علم الطبيعة ، وقصة « المركبة السماوية » التى هى علم ما وراء الطبيعة ، يقول ابن ميمون : « لاجل هذا ، نجد هذه الموضوعات فى كتب النبوات تعتمد على المجاز ، كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالرموز وهم يتبعون فى ذلك خطة الكتب المقدسة » (١٢) ٠

وللتاويل عند موسى بن ميمون قواعد اربعة جاءت فى « دلالة الحائرين » اما اول هذه القواعد فهى تستوجب ان يكون فى الظاهر ما يرشد المتامل بعقله الى المعنى الخفى ، ليس هذا فحسب بل يجب ان يكون هذا المعنى اجمل واليق من المعنى الذى يدل عليه النص بظاهره ٠ كما يجب تأويل النصوص اذا كان معناها الحرفى ينسب لله صفات المخلوقين التى يستحيل عقلا ان تنسب له ٠ ويجب التأويل فى حالة قيام الدليل العقلى الصحيح على بطلان المعنى الظاهرى للنص ٠ أما اذا لم يكن هناك دليل عقلى قاطع على بطلان المعنى الظاهرى فيجب عدم تأويله ٠ وآخر قواعد التأويل هى الا يذاع من التأويل الا القليل الذى يكفى لفهمه وان يكون ذلك للمستعد له ٠ ويتبين هذا من كتابه لتلميذه « يوسف بن يهودا » اذ يقول « قصدى فى هذه الرسالة الاكتفاء بان تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها ، وبهذا لا اكون معارضا للغرض الالهى » (١٣) ٠

(١٢) Le guide des égarés : 1ère partie chap. I. p. 18.

(١٣) د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١٢١،١٢٢ ٠

(ج) العــلاقة بين الفلسفة والدين عنده :

ما هى تلك الفلسفة التى لجا اليهـا ابن ميمون أحيـــانا اما للدفاع عن قضـــايا الدين واما لتبريرها واما لاجلائهـا ؟ هل هى الفلسفة بعامة ام هى فلسفة بعينهـا ؟ كانت هــذه الفلسفة هى فلسفة ارسطو كما شرحها ابن رشـد ، اذ اقبل موسى بن ميمــون على كل الفلسفـــة الأرسطية بكل نظرياتهـا بما فيهـــا نظــرية الألوهيـــة ، وقبل نظــرية النفس المليئـــة بالترددات ، بل اختــار من بين التأويلات الأرسطية اكثرها مادية واكثرها تعارضـا مع مشـاعر العـــامة الدينيـــة ، اى اختــار تلك التأويلات التى تتفق مع مزاعم القـــائلين بوحدة الوجود ومع دعاوى الملحدين • كانت ارسطية ابن ميمون هى نفس الأرسطية العربيـــة التى قـدمها ابن رشد • ولنـا ان نتسـاءل بدهشـة كيف امكن لهـذا العـالم اللاهوتى المخلص جدا لليهودية فى الظـاهر والذى امضى نصـف حيـــاته مثل كل زملائه فى شرح الشريعـــة والتلمود ، ان يكون فى نفس الوقت تلميـذا وداعيـــا لفلسفة اساسها قـدم العـــالم وانكار الخلق ، وبالتـــالى لا تعترف بالوحى ولا بالنبوة ولا بالمعجزات ؟ ظل ابن ميمون فيما يبـدو متناقض الفكر دائما ، وكان ابن ميمون اللاهوتى وابن ميمون الفيلسوف ظـلا شخصين مختلفين الواحـد عن الآخر •

ويذهب بعض البـــاحثين الى ان موسى بن ميمـون ، وهو مؤسس العقلانيـة اليهودية ، كان أول من ميز بين الحقيقـة اللاهوتيـــة والحقيقة الفلسفية ، أى كان أول من قال بنظرية الحقيقتين ، وهو القول الذى سيصبح فيما بعـد اساسا للرشـدية الايطالية (١٤) • ونحن نعـــارض هذا الرأى وحجتنـا فى ذلك ان ابن ميمون جعل الحقيقـــة الدينيـــة تفوق الحقيقـة الفلسفية يقينـــا ، وجعل التأويل المجـــازى اداة للتوفيق بين الحقيقتين اذا كان بينهما تنـاقض ظاهرى ولـكنه تمسك بالحـذر الشديد فى تطبيقه لهـذه الوسـيلة التى اسـتخدمها ابن رشـد الى ابعـد الحـدود • حاول ابن ميمون ان يفسر الـكتاب المقـــدس تفسيرا عقليـا ، وبذلك يكون قـد

---

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 196-197.

فتح ابواب « اسرار الشرع » · والخلاف بينهما ، والذى لا نمل التاكيد عليه ، هو ان العقل كان معيار الحقيقة عند ابن رشد لانه فيلسوف ، بينما كان الدين معيار الحقيقة عند ابن ميمون لأنه عالم لاهوت ·

وابن ميمون ذاته لا يعتبر نفسه فيلسوفا اذ يرى ان الكتب التى وضعت عن الطبيعة والميتافيزيقا والفلك كثيرة جدا ، وانها بالرغم من كثرتها لم تقدم لنا الحقيقة · ان الفلسفة يجب ان تكون لها دائما كيانها المستقل ، واذا كان لابد ان تكون لديها علاقة بالوحى فان شرط ذلك ان تظل محتفظة بكيانها المستقل · وذهب الى انه فى الامكان استخدام الفلسفة فى تفسير الكتاب المقدس واعتبر ان هذه هى رسالته هو شخصيا · يقول : « ان هدفى فى هذا الكتاب ، هو تفسير مواطن الغموض فى الشرع واظهار المعنى الحقيقى للمجازات التى تتجاوز عقول العامة ·· ان الكتاب قد وضع فقط من اجل الذين درسوا الفلسفة والذين يعرفون ما الذى قالته فى موضوع النفس وقواها ·· وهو يتناول خاصة ما يمكن تعقله من قصة الخلق (١٥) وهو اذ يفصل بين مجالى الفلسفة والدين يجعل فى نفس الوقت الأول فى خدمة الثانى وهو ما سيقوله فيما بعد توماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر كما سبق ان بينا فى فصل سابق · يقول ابن ميمون : « ان الشريعة شىء والفلسفة شىء آخر ، وهى تقوم بتاكيد حقائق الشرع بواسطة التامل الحقيقى (١٦) · ونعتقد ان ابن رشد كان الفيلسوف الوحيد الذى استطاع الفصل حقيقة بين مجالى الفلسفة والدين ، اما الذين اخذوا هذا المبدا عنه فلم يستطيعوا ابدا تطبيقه لقلة جراتهم ، وكانوا يضطرون فى النهاية لاهتماماتهم اللاهوتية الى الاستعانة بالفلسفة كاداة لخدمة الدين وللتاكيد وللدفاع عن قضاياه ، وبذلك كانوا يعودون بها الى المكانة التى احتفظت بها طوال العصور الوسطى كخادمة للدين ·

وبالرغم من كل شىء يمكنا القول ان ابن ميمون حاول ان يفهم وان « يتعقل » العقيدة مما يدل على عقلانية عنده وان شابتها دائما

---

(١٥) Le guide des égarés, 3ème partie, p. 459.

(١٦) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 3 p. 459.

النزعـة اللاهوتيـة • والغريب ان ابن ميمون عالم الـكلام العظيم انتقـد علمـاء الـكلام اليهود بشـدة لأنهم اتخـذوا من الوحى نقطـة البـدء واستخدموا المفـاهيم الفلسفية التى اختـاروها بعـد ان عدلوها كمـا تراءى لهم للتـوفيق بينهـا وبين الوحى ، وليعبروا من خلالها عن حقـائق قال بهـا الدين • ونذكر ان ابن رشـد قـد سبقه الى هـذا الموقف من علماء الـكلام الذين يخلطون بين الفلسفـة والدين بينما الصـواب هو الفصـل بين المجـالين • ولقـد نجح ابن رشـد فى تحقيق الفصل بين المجـالين ، اما ابن ميمون فوقع فى نفس الخطأ الذى هاجم من اجله علمـاء الـكلام اليهود وان ادعى أن « الشريعة شيء والفلسفة شيء آخر » •

(د) مقارنة بين ابن رشد وابن ميمون :

كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيـا خالصـا ، اما ابن ميمون فـكان عالم كلام ملمـا بالفلسفـة ، وهـذا هو الفـارق الأسـاسى بينهما والذى يتضح اكثر ما يتضح اذا ما قارنا بينهما من حيث محاولة التوفيق بين الفلسفـة والدين • لقـد كرس ابن رشد حيـاته وكل جهده لشرح وتفسير قضـايا الفلسفة الأرسـطية ، بينما كرس ابن ميمون حيـاته وجهده لشرح وتفسير قضـايا الدين اليهودى تفسـيرا عقليـا يعتمد فى كثير من الأحيـان على المفـاهيم الأرسطية • وبينما نجح ابن رشـد تمـاما فى الفصـل بين الفلسفة والدين لم يستطع ابن ميمون ذلك بالرغم من اعلانه لهـذا المبـدأ صراحـة كمـا سبق أن بينـا ، اذ نراه يستخدم الفلسفة لتفسير الدين • ان الحقيقـة عنـد ابن رشد واحـدة دائمـا وان كان لها تعبيران أحدهما يطلق عليه الحقيقـة الدينيـة والآخر يطلق عليه الحقيقـة الفلسفية ، والحقيقتـان تتفقـان — حتى اذا ما تعارضـتا فى الظـاهر — بفضـل التاويل ، مع ملاحظة أن العقيـدة هى التى تاول بحيث تتفق والعقل • اما ابن ميمون فقـد تمسك أيضا مثل ابن رشـد بوحـدة الحقيقـة وان كانت هى دائمـا عنـده الحقيقـة الدينيـة • وكان يلجا للتاويل فى حالة وجود تنـاقض بين العقل والدين ولـكن بعـد أن وضع له شروطا عديدة ، كما استخدمه بحـذر رجل اللاهوت الذى يضع نصب عينيـه دائما الحقيقة الدينيـة ، والذى يخشى أن يمسها • آمن ابن رشد بالعقل ايمانا لا حدود له حتى أنه أخضع العقيـدة للعقل ، اما ابن ميمون فقد آمن بالعقيـدة

اليهودية ايمانا شديدا ولذا حاول أن يزيدها قوة واقتناعا بأن فسرهـا كلما استطاع تفسيرا عقليا فجعلها بهذا تخاطب العقل والقلب سويا • قام ابن رشد بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين دفاعا عن الفلسفة ولتبرير موقفها امام رجال الدين ، اما ابن ميمون فقام بمحاولة التوفيق للدفاع عن قضايا العقيدة ولتبريرها أمام الذين يزنون كل شيء بميزات العقل •

ونحن نتفق مع الذين يذهبون الى أن موسى بن ميمون لعب فى اليهودية نفس الدور الذى لعبه فيما بعد القديس توماس الأكوينى فى المسيحية وان اختلفنا مع الذين يذهبون الى أنه لعب نفس دور ابن رشد فى الاسلام • والمقارنة التى قمنا بها توا بين الفيلسوف المسلم وعالم الكلام اليهودى توضح ذلك تماما •

وكما قارنا بين موسى بن ميمون وبين ابن رشد يقدم لنا العلامة المدقق جيلسون مقارنة متزنة بين عالم الكلام اليهودى وبين مفكرى المسيحية فى العصور الوسطى • كان لموسى بن ميمون تأثير كبير في المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى اذ اثار قبلهم مشكلة التوفيق بين النصوص الدينية والفلسفة • وقد استفاد مفكرو العصور الوسطى ، فيما يذهب جيلسون ، من قضاياه حتى اذا لم يأخذوا بها ، الا أن الفكرة التى استبقوها بالذات من فلسفته فهى أن الفلسفة وحدها غير قادرة على بلوغ الحقائق الموجودة فى الوحى • فكان هذا هو الدرس الذى قدمه لهم ابن ميمون (١٧) • وقارىء كتب البرت الكبير وتوماس الأكوينى يلاحظ المكانة العظيمة التى يتمتع بها ابن ميمون عندهما ، بالرغم من أن معظم النظريات التى اتى بها ابن ميمون قد اخذ أساسها من ابن رشد، وكان الأجدر بهما الرجوع الى الأصل بدلا من الاعتماد على أحد التلاميذ• ويبدو لنا ان هذين المفكرين اللاهوتيين المتفلسفين كانا يخشيان الاقتراب من ابن رشد صراحة فهو فى نظر المسيحية ممثل الالحاد والكفر والوثنية •

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the Middle Ages. Randam House, New-York 1955 p. 231.

ثانيا - التوفيق عند اسحاق البلاغ :

ليس امامنا ، لتقديم نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين عند البلاغ، الا الاعتماد على نصوص كتابه الوحيد الذى تبقى لنا ونعنى به « اصلاح النظريات » "Tiqqûn hade ot" الذى يناقش فيه مقاصد الفلاسفة للغزالى ويعلق عليه ٠

(١) نظرية الحقيقتين عند البلاغ :

يقول اسحاق البلاغ فى مقدمة كتابه ، ان الفلسفة وعقيدة التوراة شىء واحد ٠ والاختلاف الوحيد بينهما ، والذى لا يمكن على كل تفاديه ، هو ان الهدف الذى ترمى اليه التوراة هو سعادة البسطاء ، وتربيتهم المعنوية وتعليمهم فى مجال الحقيقة ، حسب قدرة عقولهم ٠ ان عقولهم فعلا ناقصة جدا ، وادراكهم أضعف من ان يجعلهم قادرين على ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات ، ومن ان يتمثلوها فى حد ذاتها ٠ انهم لا يستطيعون ذلك الا بواسطة تشبيهات جسمانية قد اعتادوها ٠٠ فلا يمكنهم تمثل اى موجود الا فى المكان وفى الزمان ، ولا يمكنهم تمثل اى زمان الا اذا كان له بداية ونهاية ٠٠٠ ولهذا السبب وجدت التوراة ، ان الحل هو ان تضع نفسها فى مستواهم وان تقدم لعقولهم ما يمكنها ادراكه ٠٠٠ الا ان الفلسفة لا تهدف الى التعليم ولا الى سعادة العامة ، بل تهدف فقط الى سعادة الكاملين ، تلك السعادة التى تعتمد على معرفة كل الوجود فى حقيقته ، وعلى معرفة كل شىء فى حد ذاته ، ولهذا فانها تقدم ادلة على حقيقة عقائد التوراة ، لا وفقا لمنهج التعبير المباشر كما يفهمه العامة ، بل وفقا لمناهج غريبة على اذهانهم وبعيدة عن ادراكهم هى مناهج لا علم لهم بها حتى انها كانت تبدو لهم - عند سماعهم عنها - انها تقضى على العقيدة الدينية وتنسب نقصا للخالق ، وان كان النقص بهم هم فى حقيقة الأمر ٠ ولهذا فان التوراة اخفت النظريات المعنية ولم تذكرها صراحة ٠٠٠ انظر كم هى عظيمة حكمة التوراة التى تخفى هذه الأشياء عن العامة !!٠٠ ان السعادة انواع متفاوتة القيمة ، كما ان الناس تختلف من حيث الكمال ٠ ان كمال الحكماء هو بلوغ قمة معرفة الكل فى حقيقته ، بعلم برهانى خال من الشك ٠٠٠ ومن جهة اخرى لم توجد قضية

فلسفية حقيقيــــة الا واشــارت اليهــا التوراة بتلميح من شانه ايقــاظ انتبــاه الحكمــاء ، بينما الجهـلة لا يلمحونه ، بل تذهب التوراة الى ابعد من هــذا اذ تشـير ايضــا للنظريات النبوية التى تعلو على التفكير القياسى والنظر الطبيعى ٠ ان اسرار التوراة بذلك نوعان : نظريات فلسفية ونظريات نبوية ٠٠٠ » ونحن نعلم ان الحكماء يستطيعون فهم النظريات الفلسفيـــة بادراكهم الخـــاص اعتمادا على النص المنزل بواسـطة معـــارفهم الفلسفية التى سبق لهم الحصـــول عليهـــا ٠ اذا فلديهم الحق فى تاويلها وفى تاويل التوراة وفقــا لهـذا المنهج ٠ اما النظريات النبوية ، فالنبى وحـده هــو القادر على معرفتهــا ولا يمكن الوقوف عليهــا مبــاشرة او بطريقــة غير مباشرة الا عن طريقه » (١٨) ٠

ولعل هــذا النص يعطينــا كل عناصر نظرية التوفيق عند البــلاغ ٠ ويقدم لنــا تحليل هذا النص الحقائق التالية :

١ – ان الفلسفة والعقيدة اليهودية المتمثلة فى التوراة شىء واحد ٠

٢ – ان الفلسفة تقـدم حقــائق التوراة فى شكل مختلف عن ذلك الــذى اعتــادته العــامة ولذا فان هؤلاء اذا ما وقفوا على هذه الحقــائق فى شكلها الفلسفى اعتقدوا خطا انها تعارض الحقيقة الدينية ٠

٣ – التوراة تعرف ان النـــاس فئــات من حيث عقولهم ، كما تعلم قصور عقول العامة عن ادراك الحقائق الفلسفية واذا لم تصرح بها ٠

٤ – عبرت التوراة عن الحقــائق الفلسفيــة بتلميح لا ينتبـــه اليــه الا الحكمــاء (الفلاسفة) ويمكن للفلاسفة تاويل النص الدينى للوصول لهذه الحقائق الفلسفية ٠

٥ – الى جانب هــذه الحقــائق الفلسفيــة التى تعد من أسرار التوراة ، وأن كان فى استطاعة الفلاسفة ادراكها ، توجد حقـــائق نبوية يعجز العقل الانسانى بقــدراته الطبيعيـــة عن ادراكهــا ، وعلى الانســان الايمان بها بلا تعقل ٠

---

(١٨) Vajda : Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 17 à 19.

ولعل هذا التحليل والنص ذاته بالطبع يقدمان الأدلة الكافية على أن البلاغ صاغ نظريته فى التوفيق على غرار نظرية ابن رشد · ولو رجعنا لفصل المقال لوجدنا نصوصا رشدية تكاد تطابق هذه النصوص الى قدمناها (١٩) ·

لم يحاول البلاغ بالرغم من هذا التشابه الشديد بينه وبين ابن رشد اثبات أن الفلسفة واجبة بالشرع كما فعل ابن رشد بمهارة حتى يوفق بينهما وبين الدين ، انما كانت البداية التى انطلق منها هى أن حقائق الفلسفة هى نفس حقائق التوراة وان الفلاسفة يستطيعون ادراك هذه الحقائق دون العامة ، ولسنا فى حاجة الى القول أن هذه الفكرة الأساسية عنده هى نفس مبدأ التوفيق الذى قال به ابن رشد من قبل· واذا كانت الحقائق الفلسفية من نصيب الفلاسفة وحدهم دون العامة فى راى البلاغ فقد ذهب الى أن ثمة حقائق دينية « نبوية » لا يدركها الا الانبياء وهم الذين يوصلونها للبشر كافة سواء كانوا فلاسفة أم عامة، والايمان بها ضرورة للجميع · يقول البلاغ « وبالنسبة لفهمها فان الحكيم لا يتفوق على الجاهل لأن النظريات النبوية هى تلك الأمور الخفية التى لا تخص الا الأنبياء » (٢٠) · ولقد قال ابن رشد ايضا بهذه الحقائق الدينية التى يتساوى الجميع امامها ، وعليهم الايمان بها بلا نقاش ·

وكما حرم ابن رشد الكشف عن التاويلات العامة ، فعل البلاغ نفس الشيء وان لم يصل الى حد اعتبار أن ذلك كفر · وكان سبب تشدد ابن رشد فى هذا الموضوع هو الحرب التى شنها على علماء الكلام الذين كانوا يكفرون الفلاسفة ومع ذلك يخوضون فى أمور الدين بمناهج فلسفية ويكشفون عن نتائج دراساتهم للعامة مما يتسبب فى بلبلة فكر هؤلاء بل قد يؤدى الى انكار الدين عند البعض ·

---

(١٩) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ ص ٢٤ ، ٢٥ ·

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p.19.

ووسيلة التوفيق عند البـلاغ هى مثلمـا هى عنـد ابن رشد تأويل النص الدينى حتى يتضح اتفـاق الفلسفة والدين فى القول بحقيقـة واحدة وان اتخـذت فى كل منهما شكلين مختلفين • ولابد لنـا ان نطرح السؤال التـالى وهو مفتـاح مشكلة التوفيق : هل يمكن ان يحدث تعـارض حقيقى بين الفلسفة والدين ، بحيث لا يمتلك الفيلسوف وسـيلة لحله ؟ وبالتـالى هل يمكن ان تـكون هنـاك حقيقتان ام ثمة حقيقة واحدة هى من نصيب احد المجـالين ؟ يعتبر البـلاغ ان العقل هو مصـدر الحقيقة دائما ، وان المعيـار هنـا هو البرهان وهو فى هـذا يتفق مع ابن رشد • وعلى العقل الانسانى البـاحث عن الحقيقـة ان يبحث عنهـا بعيـدا عن الـدين حتى ينتهى من عمله تمـاما ، وعنـدئذ فقط يمكنه الرجوع للـكتاب المقـدس لمعرفة تعليمه بالنسبة للمسالة التى درست بالمنهج العقـلى السليم • فى هـذه الحـالة سنجد انفسنا امام احـدى ثلاث حالات ، اما ان الـكتاب المقـدس يتفق والفلسفة ، واما انه لم يقل شـيئا بصـدد هـذه المسالة ، واما انه ينـاقض هـذه القضـية الفلسفية • يقول البـلاغ « لا يمكن لراى العـامة حقيقـة ، ان يكون له شان فى مجال معرفة الحقيقـة • ويجب علينـا الا ناخذ الحقيقـة الا من البرهان • ثم علينـا ان نرجع بعـد ذلك للتوراة فان كان فى الامكان تفسـير عبـاراتها بما يتفق مع هذه النظرية البرهانيـة قبلنـا هـذه الأخيرة فى اعتقـادنا ، اعتمـادا على البرهـان والوحى • اما اذا لم نجد نصـا مقدسـا يؤيد هـذه النظرية البرهانيـة فلنؤمن بهـا اعتمادا على النظر العقلى وحـده • واخيرا اذا كان هنـاك نص مقـدس ينـاقض هـذه النظرية فسنؤمن ايضـا بالمعنى الحرفى للنص ايمانا بالمعجزة ، مع مراعاة ان نظرية النص المقـدس المعنيـة ليست غريبة بالنسبة لنظريتنـا الا لأنهـا احدى تلك النظريات الالهيـة التى خص الأنبياء وحـدهم بادراكها ، والتى تعتمـد على قـدرة فائقة لنطـاق الطبيعة » (٢١) ولقـد عالج ابن رشـد من قبـله هـذه الفكرة بتفاصيلها الدقيقة فى فصل المقـال ، الا انه لم يعرض لاحتمال تعـارض الحقيقـة الدينيـة والحقيقة الفلسفية وبالتـالى لم ينزلق الى خطر القول بنظرية الحقيقتين • يقـول ابن رشـد : « فان ادى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فـلا يخلو ذلك الموجود ، ان يكون قـد سكت عنـه فى الشرع او عـرف به •

---

(٢١) Vajda Ibid p. 153.

فان كان مما سكت عنه فـلا تعـارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ٠

وإن كانت الشريعـة نطقت به فـلا يخلو ظـاهر النطـق أن يكـون موافقـا لمـا أدى اليه البرهان فيـه أو مخالفـا ، فان كان موافقا فلا قول هنـاك ، وإن كان مخالفـا طلب هنـاك تأويله ٠٠٠ ونحن نقطع قطعـا أن كل ما أدى اليـه البرهان وخالفـه ظـاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه قضية لا يشك فيهـا مسلم ، ولا يرتاب بهـا مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بهـا عند من زاول هـذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد مع الجمع بين المعقول والمنقول » (٢٢) ٠

ولو عـدنا بعد هـذه المقـارنة الى نص البـلاغ الذى ذكرناه لوجدنا أن هنـاك حالتين لا تمثلان أى مشكلة وهمـا حالة اتفاق النص الديني والفكرة الفلسفية العقلية وحالة عـدم وجود ما يقـابل الفكرة الفلسفية في العقيـدة ، ففى تلك الحـالتين لا يوجـد أى تعـارض بين العقل والشرع ٠ ولـكن عنـدما تحتـك السلطتان ، الدينيـة والفلسفية ، كما هو الحـال في الحـالة الثالثة ، فان الموقف يكون بالقطع أقل وضـوحا بل يكون محيراً بالنسبة لأى فيلسوف ٠ الا أن البـلاغ لا يشعر بأية حيرة فحقيقـة العقل هى الحق وبما أن حقيقـة الدين تتعـارض معهـا فلابد أن هذه الأخيرة من قبل تلك الحقـائق الالهيـة التى سماها هو بالحقـائق النبوية ، تلك الحقـائق التى لا يستطيع ادراكها الا الانبيـاء لأنهـا من قبيل الحقـائق المتجـاوزة لنطاق العقل الطبيعي ، والتى لابد لنـا من الايمان بها بلا تعقل أى أننـا سنقبل الحقيقـة الفلسفية عقلا وسنقبل الحقيقـة الدينية ايمـانا لأنهـا مما لا يدخل ، كما يقول فاجدا ، في حدود الايديولوجية الفلسفية ، ومن العبث البحث عن معناها (٢٣) ٠

ومن قبل ، قبل ابن رشد وجود مثل هذه الحقـائق الدينيـة التى يجب قبولهـا والايمـان بهـا دون تعقل ، ولـكنه لم يقل أبدا أنهـا يمكن أن

(٢٢) فصل المقـال ، ص ١٥ ، ١٦ ٠

(٢٣) Vajda · Op. Cit. p. 262.

تتعــارض والعقل . أى لم يواجه ابدا مثل هذه المشــكلة ، كان احكم من تلميذه البــلاغ ، وعرف كيف يضع حــدود فاصلة بين مجالى العقل والشرع بالرغم من محاولة التوفيق الرائعــة التى قام بهــا ٠ ان مثل هذه الحقائق مما لا يتأول فى نظر ابن رشد لأن العقل لم يتوصــل اصــلا الى ما يمكن ان ينــاقضها بما انهــا فوق مستوى هــذا العقل ٠ بل ذهب ابن رشــد الى أن رفض مثل هــذه الحقــائق يعــد كفرا لأنهــا من اصــول العقيـــدة ، ومكملة لحقائق العقل ٠

نص البـــلاغ اذن يحتـــوى على اعتــراف صريح بوجود حقيقتين متعارضتين وكليهما حق ، حقيقـــة دينيـــة واخرى فلسفية ، فـكان البلاغ بهــذا هو الوحيد من بين تلاميــذ ابن رشــد الذى جرؤ على القول بهــذا صراحــة ٠ ان القول بالحقيقتين هو ، فى اعتقــادنا ، بمثابة الخطر الــذى يمكن أن تؤدى اليه فلسفة ابن رشد ، اما ابن رشد نفسه ، فـكان حــذرا جـدا ، ودقيقــا للغــاية فى تنــاوله لمسألة التوفيق ، لا خوفا من السلطة الدينيـــة وانما لأن الموضــوع نفسه موضــوع شائك وأى اندفاع ـ ولو كان بسيطا ـ من شانه أن يمس جوهر العقيـدة ٠ واضــافة البلاغ لفلسفة ابن رشد تشبه اضــافات تلاميذ ارسطو لفلسفته ، فهى اضــافات هو غير مسئول عنهــا وان كان قــد قدم أساسها ٠ لقــد قال ابن رشــد بضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين بواسطة التأويل ، وسار البــلاغ على نهجــه معتمدا على هــذا الأساس ٠ ولم يواجه ابن رشــد ابدا مشــكلة امكانيــة تعــارض النص الدينى مع الفلسفة حقيقـــة ، ورأى أن التنــاقض الوحيد الممكن بينهما لهو تنـــاقض ظـــاهرى ولذلك لم يذهب ابــدا الى القـــول بحقيقتين متعارضتين ٠

والنصوص التى تؤكد قول البـــلاغ بحقيقتين متعــارضتين عــديدة نذكر احــدها لأنه واضح تماما ٠ يقول البــلاغ : « على الحكيم تصــديق الفيلسوف عنــدما يأتى له هــذا الأخير ببرهان كما ان عليه قبــول تعليم النبى بواسطة الايمــان البسيط ٠ وحتى لو تنــاقضت اقوال احدهمــا مع اقوال الآخر فيجب الا يتراجع اى منهما عن موقفـــه ، لأن الصفة المميزة للعقيــدة المنزلة هى انه فى امكانهـــا حتى لو كذبهـــا البرهان ان تظل

حقيقيـة ، (٢٤) . ان ما يقوله البـــلاغ هنـــا هو بالقطع ، ومما لايقبل الشك . نظرية الحقيقتين التى حرمت فى تحريم ١٢٧٧ على اساس ان بعض اســاتذة كلية الآداب . قالوا بهــا . ولقد رأينــا ان حتى زعيم الرشديين اللاتين وهو سيجر دى برابانت لم يقل بهــا ، ولذا يمكنا القطع بأن اول من قال بها من الرشديين هو البــلاغ . كان سيجر ومعــه كل الرشديين فى القرن الثـالث عشر ، باستثناء البــلاغ ، يرون أن هنــاك حــدودا لادراك العقل البشرى لا يستطيع هــذا تجــاوزها وان هنــاك حقــائق لا يستطيع العقل ادراكها لأنهــا فوق مستوى ادراكه ، وتلك هى حقــائق الوحى التى علينــا قبولهــا اذا كنا مؤمنين . وربما كان بعضهم لا يؤمن تماما بما يدعيــه ولــكن هــذا ما كانوا يعلنونه جميعــا فمــا كان يجرؤ احــدهم على الذهاب الى ما ذهب اليــه البــلاغ . وكان الرشديون اللاتين اذا ما واجهوا حالات تعــارض ملموس بين العقــل والشرع - تعــارض لا يمكن القضــاء عليه - يضطرون الى التضحية بحقيقــة العقل المعارضة للعقيدة دون أن يحتفظوا بكل النوعين جنبا الى جنب كحقيقتين متساويتين. اما البــلاغ فــكان يؤكد على العكس أن حقيقــة العقيــدة وحقيقة الفلسفة اللتــان تتعارضــان يمكن مع ذلك أن توجــدا سويا فى آن واحد دون ان تتخلى احداهمــا عن مكانهــا للاخرى . وبالرغم من تاكيده على هــذا فاننــا لم نجــد فى كل كتابه حالة واحدة لمثل هذا التناقض الذى لا يمكن ابطــاله . وهو يشترك مع الرشديين اللاتين فى القول بأن ثمــة حالتين تتعــارض فيهما الحقيقتين ونعنى بتلك الحــالتين مشــكلة الخلق القــديم للعــالم ومشكلة وجود الشياطين . ولقد حل البــلاغ التنــاقض الموجود فى الحالة الأولى بواسطة التاويل الفلســفى للنص المقــدس ممــا ابطل التنــاقض (٢٥) ولنــذكر النص الذى يظهر لنــا التعــارض فيما يخص قضــية الخلق بين الفلسفة والدين ، هــذا التعــارض الذى تغى عليــه بالتاويل لنظهر مدى جراة البــلاغ ، يقول البــلاغ : « مما لا شك فيــه ، ان الخلق الذى بدأ فى زمن محدد ، اقل قيمة عنــد الفــلاسفة ، من ذلك الذى ليس له لا بداية ولا نهــاية ، فهو كامل . ولذلك فان الحــدوث كمــا يفهمه العــامة يمثل بالنسبة لهم اى (للفلاسفة) اللامعقول فى التوراة،

---

(٢٤) . Vajda : Ibid p 155.

(٢٥) . Ibid p. 264.

ونقصا فى الخالق واستحالة فى الطبيعة ... وحقيقة الأمر عندى هى انه حتى الخلق الذى هو فى مرتبة ادنى بالنسبة للفلاسفة لا يمكننى انكاره من حيث العقيدة ، وان امكن انكاره من حيث النظر العقلى . ومن الجائز ان يكون المعلم (موسى) قد رأى فى حذره انه ليس من المفيد الكشف للعامة عما اخفته التوراة » (٢٦) وبقية النص بالطبع تبين ان هذا التناقض تناقض ظاهرى وليس تناقضا حقيقيا ، فالتوراة ايضا فيما يذهب تقول بالخلق القديم وان فعلت ذلك بطريقة مستترة حتى لا يعرف العامة شيئا عنه . ويميل فاجدا الى القول بأن البلاغ لم يقل فى الحقيقة بالحقيقتين اذ ان هاتين الحقيقتين يمكن ان تتفقا بالتأويل. ونؤكد نحن ان البلاغ اعترف باخذه بنظرية الحقيقتين واعلن ذلك فى الكثير من المواضع كما بينا من خلال النصوص التى ترجمناها ، وان كان فى النهاية يحاول دائما التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية الا انه من حيث المبدا قال بامكانية قيام حقيقتين متعارضتين فى آن واحد .

ولنا ان نتساءل ما هو حجم الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل ولذا تتعارض مع العقل وان كان على المؤمن قبولها ؟ ويرجح فاجدا ان يكون البلاغ قد اعتبر ان كل النصوص الدينية تقبل التأويل الفلسفى ومعنى هذا انه لا يمكننا تحديد تاثير مثل هذه الحقائق على الحياة الفكرية والروحية للمؤمن . ويعتقد فاجدا اننا فى الحقيقة لانستطيع تحديد موقف البلاغ هنا اذ لا نعرف شيئا عن حياته الروحية ، اما الشيء المؤكد ، فيما يرى هذا الباحث ، فهو ان الحقائق النبوية لم تلعب ابدا دور الموجهات الرئيسية لبحثه الفلسفى ، كما انها لم توجد فى هذا البحث بكثرة ، ويبدو ان البحث العقلانى استنفد كل طاقة اسحاق البلاغ .

ويرى فاجدا ان البلاغ اذا كان قد قال بنظرية الحقيقتين ، وهو مالا يؤكده ، فقد ذهب ابعد مما ذهب اليه سيجر دى برابانت

(٢٦) Ibid p. 165.

وبوبيس دى داسى Boèce de Dacie مثلا ، ويكون قد قطع بذلك فى طريق ابن رشد الفكرى مسافة اكبر من تلك التى قطعها الرشديون اللاتين (٢٧) • ونميل نحن بعد اطلاعنا على نصوص البلاغ الى الاعتقاد بانه قال بحقيقتين ، الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية ، على الاقل من حيث المبدأ • ولم يفتنا طبعا انه حاول التوفيق بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تلك الحقائق التى يستطيع الفلاسفة ادراكها بواسطة تاويل ظاهر النص بغية الكشف عن معناه الباطنى وهى غير الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل لأنها من اسرار التوراة• يقول البلاغ :

« وتترتب بالضرورة على هذه التاملات اربعة معتقدات مشتركة بين كل الشرائع الموحاة ومكونة لأسس هذه الشرائع ، كما ان الفلسفة تقبلها ايضا وتحاول اثباتها مع هذا الفارق : ان الشريعة الموحية تعلمها وفقا لمنهج يتفق وعقلية العامة ، اى وفقا لمنهج روائى بينما تعلمها الفلسفة وفقا لمنهج البرهان الذى لا يصلح الا للصفوة • وهذه المعتقدات هى وجود الثواب والعقاب ، وبقاء النفس بعد (الموت) الفناء الفيزيقى حتى تتلقاهما ، ووجود مثيب ومعاقب هو الله ، واخيرا وجود عناية تسهر على مصائر الناس لتحدد لكل منهم مصيره » (٢٨) • واضح ان هذه المعتقدات التى تمثل اسس الشرائع لا تتعارض بشأنها الفلسفة مع الدين ، وان اختلفت طريقة كل منهما فى التعبير عنها • اذن حتى هذه الحقائق ليست من قبيل الحقائق النبوية !! ولم يقدم لنا البلاغ مثالا على هذا النمط من الحقائق ، كما نلاحظ انه لم يذكر فكرة خلق العالم او قدمه التى سيتناولها فيما بعد ليبين أن كلا من الفلسفة والدين يختلفان بصددها ، تلك الفكرة التى تكاد تكون الحقيقة النبوية الوحيدة التى يذكرها البلاغ فى كتابه •

---

(٢٧) Ibid p. 262 — 266.

(٢٨) Ibid p. 16 — 17.

ولا يعنى القول بالحقيقتين عند البـلاغ التخلى عن الشريعة الدينية انما يعنى انه يرى ان منـاهج الاقتنـاع لديهـا تحقق اكمل تنظيم لأفضل حيـاة اجتماعية يمكن تصـورها ، وان ظل الفيلسوف مع هـذا لايبحث عن كمـاله الخلقى والعقـلى الا فى الفلسفـة بالرغم من ايمانه بأن الشرع يمثل خير هاد للفضـائل الخلقية الضرورية للجميع (٢٩) ٠

(ب) مقارنة بين البـلاغ وابن رشـد :

قـدم البـلاغ محاولة للتوفيق بين الفلسفـة والدين تـكاد تطابق محاولة ابن رشد فى ذات المجـال ، فـذهب البـلاغ ، كما ذهب اسـتاذه ابن رشد من قبـله ، الى ان الفلسفة والدين يعبران عن نفس الحقـائق، والى ان التعـارض ان وجـد بين هـذين النمطين من التعبير فانما يكون تعارضـا ظـاهريا وليس تعارضـا حقيقيـا ، ومن شأن التأويل المجازى الفلسفى للنص الدينى القضـاء على هـذا التنـاقض ٠ الا أن البلاغ ذهب، متجاوزا فى هـذا الحـدود التى وضعها ابن رشد للتوفيق ، الى انه قـد توجد حقـائق عقليـة تتعـارض مع بعض حقـائق الدين ، وما هـذه الحقـائق الدينيـة الا الحقـائق النبوية التى لا يدركها الا الأنبيـاء ، فهى تفوق قـدرات العقل الطبيعى ، ولذا على الفيلسوف قبولهـا ايمـانا لا عقلا ٠ قال ابن رشـد أيضـا بحقـائق الدين التى يجب الايمان بها دون تعقل ولـكنه لم يقل أبدا أن هـذه الحقـائق يمكن وأن تتعـارض مع حقائق العقل اذ انهـا تتجـاوز قـدرات العقل اصـلا ٠ ان البـلاغ فيلسوف عقلانى ، تماما مثل اسـتاذه ابن رشـد ، لا يشـغله الا البحث الفلسفى العقلى ، اما الاهتمام بالتوفيـق بين نتـائج هـذا البحث وحقـائق الدين فهو يأتى فى مرحلة تاليـة ولا يقتحم عليه تأمله العقـلانى أبدا مما قـد يجعله يعـدل عن مسار فـكره حرصـا على سـلامة العقيـدة ٠ كيف تأثر البـلاغ بالرشدية ، هل حدث ذلك عن طريق اتصـاله بالرشديين اللاتين؟ من الصعب الجزم فى هـذه المسألة خاصـة ونحن لا نعرف الا القليل عن حيـاته الخاصة وعن حيـاته الفكرية ٠ ربما اتصل البـلاغ بالرشديين اللاتين وخاصـة انه عاش فى نفس الحقبـة التاريخيـة وربما يكون اكتسب

---

(٢٩) Vajda : Ibid p. 263 — 264.

منهم الكثير من المصطلحات ومن الأفكار الثانوية لا الجوهرية ، الا ان الحقيقة الواضحة تماما . والتى تتضح لقارىء كتاب البلاغ ، هى ان البلاغ كان تلميذا مخلصا للغاية لابن رشد ٠ وبالنسبة لنظرية التوفيق كان الاختلاف الوحيد بينهما هو ان البلاغ قطع شوطا طويلا فى طريق الفلسفة الرشدية فاضاف اليها قضية لم يقل بها ابن رشد أبدا ، وان كانت نتيجة متطرفة من نتائج فلسفته ، وهى القول بالحقيقتين او بالحقيقة المزدوجة ٠



الباب الثالث

« مشكلة العـالم فى الفلسفة الرشـدية »

الفصـل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعنـد شـارحه ابن رشـد

الفصل الثانى : مشكلة العـالم عنـد البرت الأكبر وعنـد تلميذه توماس الأكوينى ·

الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت

الفصل الرابع : مشكلة العـالم فى الفلسفة الرشـدية اليهودية

الفصل الأول

مشـــكلة العـــالم عنـــد أرســـطو
وعنـــد شارحه ابن رشد

أولا - مشكلة العـالم عند ارسطو :

بحثت مشكلة العـالم عند ارسطو كثيرا ومن زوايا مختلفـــة بحيث كان يكفينا تقـديم لمحـة سريعـة عنها ، لولا أننا رأينـا التعرض لها من زاوية مختلفـة قليلا ، ونعنى بهـا اثرها عنـد الفـلاسفة الموفقين عامة ، واثرها عنـد ابن رشد خاصـة ، حتى يتبين لنـا فيمـا بعـد موقف كل فيلسوف ممن تنـاولتهم هـذه الدراسة منهـا • وقمنـا بهذه المحاولة حتى تـكون مقارنتنـا بين ابن رشد وتلاميذه فى هـذا المقـام على أسـاس واضح : فسيكون أمامنا على هـذا النحو ما قاله ارسطو ، وما قاله فلاسفة التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونيـة المحـدثة ، وما رآه ابن رشد ، وبهذا سيكون فى استطاعتنا ان نحكم الى اى طرف من هذه الأطراف انحاز كل تلميذ من تلاميذ ابن رشد الذين ندرسهم ؟

وتتكون مشكلة العـالم من ثلاث مشكلات فرعية هى : مشكلة الوجود (هل الوجود او العـالم قـديم أم حادث) ومشكلة الحركة ومشكلة التغير وهى تابعـة لمشكلة الحركة فى فلسفة ارسطو • ولم يعـالج ارسطو مشكلة الوجود معالجة مستقلة ، فالعـالم عنده لم يخلق بل هو موجود منذ الأزل، أما المشكلة التى استأثرت بفكرة حقيقـــة فهى مشـــكلة الحركة وما يتبعها من تغير •

(١) المـادة الأولى والحركة :

كان كل ما يشغل ارسطو هو تفسير عالم الحس أى عالم الحقيقة فى نظره ولهـذا التزم بعـدة مبـادىء من بينهـا أنه لا يمكن أن يخلق شىء من عـدم وأن المـادة لا تفنى • فـكان طبيعيـا أن يقول ارسطو معتمدا على

هـذين المبـدأين ان المـادة الأولى التى نبت عنها هذا العـالم ازلية قديمة لم تخلق وليست محدثة • ومن هـذه المـادة الأولى او الهيولى تـكونت المواد المختلفة والأجسام والكائنات • وتتكون الموجودات عند ارسطو ، فيما يقول لنـا اسـتاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنـا الاشـارة اليهـا ، من مادة وصـورة تلحق بهـا • ومفهوم الصورة عنـد ارسطو لا يخلو من غموض ، فهى كمـال او فعل ، والهيولى تكون موجودة بالقوة ولا يمكن ان تتحول الى وجود بالفعل الا اذا اتصلت بها الصورة • وواضح ان هـذا التفسير ليس تفسيرا تجريبيـا كما كان يبغى ارسطو ، ولذا يمكنا القول ان فلسفته الطبيعية قامت على اساس ميتافيزيقى لا مفر منه • ويمكننا القول ان حجر الزاوية فى مشكلة العالم عند ارسطو هو هذا المفهوم المبتكر : الوجود بالقوة • ان هـذا الوجود بالقوة او المـادة هو الذى ميز طبيعـة ارسطو عن كل الفلسفات الطبيعيـة الأخرى ، وهو ايضا محور كل فلسفته سواء الجانب الطبيعى منها او الميتافيزيقى (١) •

ويؤكـد د• هـويدى فى كتابه « دراسـات فى الفلسـفة الحديثـة والمعـاصرة ، والذى يلقى فيـه اضـواء جديدة على بعض الفلسفات التى خيل للـكثيرين انهـا قـد قتلت بحثـا فاذا هو يتنـاولها من زاوية جديدة فيفتح المجـال لمزيد من الدراسـة ، يؤكد اسـتاذنا د• يحيى هويدى أن فيزيقـا ارسطو كانت كلها خاضـعة لميتـافيزيقاه ولذا فنظرا لهـذا الطابع الميتـافيزيقى الذى تميزت به لم تـكن فيزيقـاه علميـة • اما الميتافيزيقـا الأرسطية فنظرا لأنهـا اخـذت نقطة بدئهـا من الفيزيقـا فلم تكن الا امتدادا لهـذه الأخيرة ، اى لم تكن هى الأخرى ميتافيزيقا اصيلة (٢) • ومشـكلة العـالم من المشاكل التى عالجها ارسطو فى كتبه الطبيعية وفى ميتافيزيقاه على السواء ، فهى مشكلة طبيعيـة ميتافيزيقية ، وبعبـارة اخـرى بنى ارسطو فلسفتـه كلهـا ابتـداءا من الأرض ولم يصـعد الى السماء الا حين حاول تفسـير حركة الأفـلاك فانتهى الى محركات تنتهى الى محرك يحرك

---

(١) المحاضرات التى القاها على طلبة السنة التمهيدية للماجستير عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ •

(٢) د• يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثـة والمعاصرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٩٣ •

ولا يتحرك ، هو المحرك الأول · يمكننا القول اذن ان ارسطو الصيرورة والتعدد ، وان فكرة الوحدة او الثبات والاستقرار انما اضيفت الى فلسفته فى النهاية (٣) ·

وكما هو معروف قسم ارسطو العالم الى قسمين متفاوتى المساحة والقيمة : على الأرض وحولها يوجد عالم ما تحت فلك القمر وهو الذى تتم فيه عمليات الكون والفساد ، اما فوق فلك القمر فتوجد به منطقة اكبر بكثير لا تخضع لا للكون ولا للفساد انها منطقة الخلود · وبالرغم من هذا التفاوت بين العالمين اهتمت نظرية ارسطو فى الوجود بوجه خاص بموجودات ما تحت القمر اى بالأشياء التى تخضع للكون وللفساد· ان دراسة ارسطو للتغيرات التى تحدث للموجودات الفاسدة ، وتحليل توالدها وفسادها هو الذى ادى به الى المفهوم المميز لكل فلسفته اى الى مفهوم المادة · كما طبق ارسطو ايضا هذا المفهوم على الأفلاك السماوية ، اى على عالم ما فوق القمر وان بدى هذا القول عجيبا لأول وهلة · ليس لهذه الأجسام السماوية شكل كما لا يمكنها ان تكف عن الوجود لأنها جواهر لا تفنى ولا تتغير ولا تتوالد · واى جسم سماوى ليس به اى عرض ولا اى جوهر الا اذا كان بالفعل ، والقوة الوحيدة فيه هى امكانية وجوده فى مكان مختلف عن المكان الذى يوجد فيه حاليا ، وهى القوة الوحيدة التى تجعله يتحرك للأبد ، وهذه القدرة على تغيير المكان اى على الحركة يمكن عدها بمثابة مادة الأجسام السماوية ! انها مجرد القدرة او الامكانية على الوجود هنا الآن وهناك بعد فترة · انها قوة مكان ، مادة مكانية لو استطعنا القول · اما مادة كائنات ما تحت فلك القمر فهى القدرة على تغيير الصورة سواء كانت جوهرية ام عرضية (٤) ·

(ب) ارسطو ومفهوم الخلق :

كانت فكرة الخلق والابداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطى لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على اساس ان المادة الأولى قديمة ، فالمادة

---

(٣) د· مدكور : المحاضرات التى سبق الاشارة اليها ·

(٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 533

عند ارسطو كما رأينـــا قــديمة بمعنى انهــا وجدت منذ الأزل وستوجد الى الأبــد · ان القــــدم eternity عند ارسطو يشمل معنى الأزلية والأبدية · ومفهوم الخلق فيما نرى ، يرتبط بفكرة الأزليــة بمعنى ان علينا تحــديد علاقتــه بهذا المفهوم ، اما فنــاء او خلود العـــالم فهو الذى يرتبط بمفهوم الأبــدية · وللأزلية عنــد ارسطو معنيــان اولهما : انهــا نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة منذ الأزل ، كالسماء الأولى · ثانيهما : انها عبـــارة عن اللازمانيـــة فى الأشــياء التى لا تتحــرك قط كالمحــرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة ·

وبذا جعل أرسطو الله والعقول المفــارقة من حيث كونهما موجودين أبدا خارجين عن نطاق الزمان الذى لا يؤثر فيهما · الزمان اذن هو صفة للأشــياء الخاضعة للــكون والفساد او للأشياء المتحركة حركة ازليــة اى دائمة كالأجرام السماوية (٥) ·

ونظرا لقــدم المــادة عند ارسطو فهى ضرورية وليس لها خالق · اما الأديان الثـــلاثة المنزلة أى اليهودية والمسيحية والاســـلام فتقول كما نعلم، أن العــــالم قــد خلقــه الله من العــدم ex nihilo ، وفق ارادة حرة، وبالتــالى فهو ليس ضروريا ، ولا قــديما بل كانت له بداية فى الزمان · ولا يمكننـــا ، بعــد وقوفنـــا على مفهوم المــادة الأولى عنــده (اى عنــد ارسطو) أن نتساءل : هل تصــوّر ارسطو الله خالقـــا للعـــالم من عدم ؟ لأن الاجابة البــديهية هنــا لابد وأن تــكون بالنفى ، بل لقد برهن ارسطو ذاته بوضــوح على استحالة فــكرة الخلق وذلك فى كتاب « السماء » (٦)· ان فــكرة خلق العـــالم La création تتفق تماما مع فرض ان الله هو الذى يحــافظ عبر الأزلية على وجود العـــالم · ولا نجد عنــد ارسطو اى

---

(٥) د· حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى، مجلة الحكمة ، العدد الاول ، السنة الأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٢،٧١ ·

(٦) De Caelo, 301 p. 31 ; 279 p. 12 et suivant.

اثر لمثل هـذه النظرية ، بل ان العقول تبـدو عنده ككائنات غير مخلوقـة لها وجودها المستقل (٧) ٠

ماهو دور المحرك الأول او دور الله عنـد ارسطو بالنسبة للعـالم اذن ؟ انه فى الحقيقـة العـلة الغائيـة للتطور الـكونى ، ويبـدو انه لا يحرك العـالم كعـلة فاعلة للحركة ، وهو بالقطع ليس علة الوجود او العـلة الخالقـة له ٠ وتفسـير هـذا هو ان لـكل فلك عنـد ارسـطو عقل ، وتبعـا لمبـدا عام عنـده ان الأقل كمالا يتشبه بالأكثر كمالا فان هـذا الشوق الى الـكمال هو سر حركة الأفـلاك ٠ فـكل عقل يحاول ان يتشبه بالعقل الذى فـوقه ليرقى الى اعلى مراتب الـكمال ٠ والله فى فلسفة ارسطو معشـوق من قبـل كل العقول ، وهـذا العشق هو علة الحركة فى الـكون كله ٠ وعنـدما تحـدث ارسطو عن المحرك الأول فى الـكتاب الثامن من كتاب الطبيعـة فعل هـذا ليفسر الحركة ٠ فلم تـكن فـكرة الألوهيـة واضحة عنـد ارسطو فى هـذا الـكتاب ، وان حاول الربط بين مفهوم هذا المحرك الأول وفـكرة الألوهيـة فى المقـالة الثانية عشرة من كتاب مابعد الطبيعـة ٠ وكان لهـذه المقـالة شان كبير فى تاريخ الفكر الاسـلامى فيما بعـد ، سـواء فى مجال الالهيـات او فى مجال النفس ٠ وتمسك تلاميذ ارسطو بفكرة ان الهيولى الأولى لم تصـدر عن هـذا المحرك الأول الذى اعتبروه هو الله ٠ لا يمكن لفلسفة ارسطو ان تشتمل حقيقـة على فـكرة الألوهيـة وهو ما حاول البعض اثبـاته ، لأن المحرك الأول او الفعـل الخـالص عند ارسطو هو موجود فردى بل هو اكثر الموجودات الفـردية كمالا ٠ فهو ليس علة خالقة ولا عناية له بالـكون (٨) ٠

اعتبر اكثر شراح ارسطو صـدقا ان اله ارسطو هو علة اولى او علة غائيـة لحركة المتحركات السماوية التى تتحرك حـركة ضرورية ومستمرة، وذهبوا الى ن هـذه الحركات تحدد وفقـا لتوقيت ثابت كل احـداث عالم ما تحت فلك القمر ، والى ان الانسـان وهو يخضع لسلسلة من الحتميات المطلقـة لا يمتلك الا وهم الحرية ، كما انه لا يمتلك نفسا خالدة ، بل ان

(٧) Ross (W.D.) : Aristote. Payot, Paris 1930 p. 258

(٨) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 12.

عقلا لا يفنى هو الذى يحـركه • وهـذا العقل ليس عقلا شخصيا بل هـو عقل مشـترك بين الجميع ، هـذا ما ذكره كمـا قلنـا اخلص شراح ارسطو فى تاويلهم لفلسفتـه ، ومنهم الاسكنـدر الأفروديسى وابن رشد • وتختلف الأديان الثـلاثة مع هـذه الآراء ، لأنهـا تجمع على أن الله خلق العالم وفق ارادة حـرة ، وانه يشمله بعنايتـه العليـا ، وانه خلق الانسان حرا، وبالتـالى فهو يستحق الثواب والعقـاب ، كما انه اعطاه نفسا فردية خالدة ستنال جزاءها فى حياة مستقبلة (٩) •

ويمكننا القول باختصـار ، بعد هـذا العرض ، ان الخلق لا معنى له عنـد ارسطو لأن المـادة عنده قـديمة والصـورة كذلك من باب أولى • والحركة قـديمة عنـد ارسطو ، ولذا فمن المستحيل ان يكون العـالم قـد وجد بعد ان لم يكن موجودا ، لأن الايجاد حركة والحركة قديمة (١٠) •

تنوعت اشكال هجوم رجال الـدين على اختـلاف اديانهم على فلسفة ارسطو وان اتفقت جميعها بصدد مفهوم هو محور المفاهيم الأرسطية الأخرى، ونعنى به المـادة الأولى • ان معتقد الخلق فى الزمان ، المشـترك بين كل الأديان الثـلاثة يتعـارض وقـدم العـالم كما هو واضح ، ولذا كان لابد من اصطدام المفهومين • ولذا اضطر بعض الفلاسفة المشائين الـذين حرصـوا على التوفيـق بين الفلسـفة والدين وعلى راسهم ابن سـينا فى الاسـلام ، وابن ميمون فى اليهودية ، والقـديس توماس الأكـوينى فى المسيحية الى الاسـتعانة بالأفلوطينيـة للتوفيق بينهـا وبين الأرسـطية تمهيـدا للتوفيق مرة ثانيـة بين هـذا المزيج الجـديد وبين دينهم • لقـد خلط هؤلاء المشاؤون الموفقون بين الواحـد الذى قال به افلوطين وبين المحرك الأول الأرسطى ، وقالوا بسلسلة من الـكائنات التى تفيض عن هذا الواحد •

---

(٩) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 314

(١٠) James (Theodore) : Introduction to "Aristotle Dictionary", edited by Thomas Kierman. Philosophical library. New York, 1962 p. 12.

أى أن هؤلاء الفلاسفة اقحموا نظرية الصدور émanation فى فلسفتهم الأرسطية . ولقد وضح ابن سينا بالذات فيما يقول استاذنا الدكتور مدكور ، نظرية الصدور او الفيض ووضع لها بعض المبادىء فى مقدمتها أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . فعل ابن سينا ذلك حتى يصون وحدة الله ، فالاله الواحد يصدر عنه العقل الأول وعن هذا العقل يصدر عقل ثان بفضل تعقله لله كما تصدر عنه نفس فلكية فى تعقله لذاته . وجعل ابن سينا الهيولى تصدر عن العقل العاشر وهو العقل الفعال ، أى لم يجعل الهيولى تصدر عن الله مباشرة بل عن طريق وسائط وذلك حتى يباعد بين الله وعالم التغير .

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والذين تحدثوا عن خلق العالم ، وان كان خلقا قديما ، وعن أن العالم يفيض منذ القدم عن الله ، لم يغيروا فى الحقيقة شيئا بهذا التوفيق . لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما أن تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان (١١) .

أما ارساء الأرسطية الجذرية الخالصة فكان من نصيب ابن رشد ، وبالتالى فان كل من وقف هذا الموقف من اليهود او من المسيحيين ينتمى لمدرسة ابن رشد ، ومن هنا يمكن اعتباره رشديا .

عارضت الكنيسة الكاثوليكية كما عارض علماء الكلام المسلمون واليهود تلك النظرية الأفلاطونية المحدثة التى تفسر الخلق بفكرة الفيض المتتالى ، والتى حاول فلاسفة التوفيق من أصحاب الأديان الثلاثة ان يوفقوا بينهاوبين النظرية الأرسطية التى تنكر الخلق تماما . اما علة هذا الاجماع من جانب رجال الأديان الثلاث على التصدى لنظرية الفيض فهو أن الخلق فى الأديان الثلاثة يتم دفعة واحدة وليس فى شكل فيوضات متتالية ، بل أن هذا المفهوم الأخير للخلق يعد هرطقة فى نظرها جميعا .

---

(١١) د. مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، للسنة التمهيدية للماجستير قسم الفلسفة ، عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ .

ما هو موقف ابن رشد من النظرية الأرسطية ومن النظرية التى توفق ما بين الأرسطية والأفلاطونيــة المحــدثة واخيرا ما هو موقفــه من مفهوم الخلق الاســلامى ؟ هل اســتطاع ابن رشد ان يكون ارسطيا جذريا حقــا أم حاول هو ايضــا نوعا من التوفيق بين المعلم الأول وبين الدين الاسلامى؟ هذا ما سيتبين لنا من خلال دراستنا لمشكلة العالم عنده ٠

ثانيا ـ مشكلة العــالم عند ابن رشد :

استطاعت الفلسفة العربيــة عموما أن تستخلص بمهــارة وبدقــة المشاكل الــكبرى فى الأرسطية كما اســتطاعت أن تتــابع حلولها ببراعة ٠ ويبــدو أنهــا استطاعت أن تتفوق فى هــذا على الفلسفة المسيحية التى كانت تميل دائما الى تسطيح هــذه المشــاكل كما كانت تميل الى تنــاولها من الزاوية الجــدلية ٠ ويقول رينــان ، الذى سيطرت عليــه بقوة فــكرة أن الفلسفة الرشــدية والفلسفة العربيــة بعامة تكادا أن تــكونا شيئا واحدا، ان جوهر الفلسفة العربيــة وبالتــالى الفلسفة الرشدية تمثل فى هــاتين النظريتين ، او الضــلالتين الــكبيرتين كما كان يطلق عليهما فى العصــور الوسطى المسيحية ، المرتبطتين بشــدة فيما بينهما ، واللتين تــكونان تأويلا كاملا وجــديدا للارسطية ، ونعنى بهما قــدم العــالم ونظرية العقل (١٢)٠ وما يهمنــا فى قول رينــان هــذا ، بالرغم من تحفظنــا على اعتبــار أن الفلسفة العربيــة عامة والفلسفة الرشــدية شىء واحد ، هو انه يصــدق بالفعل على فلسفة ابن رشد ٠ وسنعرض لأولى هاتين النظريتين الرشديتين الرئيسيتين فى هذا الفصل ونعنى بها بالطبع نظرية العالم ٠

يرى اســتاذنا الجليل د٠ مدكور أن الفلسفة الاســلامية كانت فى جوهرها فلسفة اختيــارية éclectique او توفيقيــة ، ويفرق لنــا بدقــة بين التلفيق syncretisme والاختيــار éclectisme, فالتلفيق هو مجرد جمع اما الاختيــار او التوفيق فليس منقصــة ، وليس عيبــا ، والمهم ان يحسن الشخص الاختيــار ٠ وهكذا فعل مفكرو الاسلام فانتهى بهم الأمر الى انهم جعلوا فلسفتهم التوفيق بين الواحد والمتعــدد لحل مشــكلة الأبدية ٠ وتدور فلسفة ابن رشــد حول الواحد والمتعدد ، أو

(١٢) Renan : averroës et l'averroïsme p. 107—108.

بعبـــارة اســـلامية حول القـديم والحـادث · واحدى صـــور مشكلة الواحـد والمتعـدد فى الفلسفة الاســلامية ، وفى فلسفة ابن رشد ايضـا بالطبع ، هى مشكلة الخلق والابداع La création وهى التى سـندرسها هنـا لنتبين مدى تمسك ابن رشد بالأرسطية الجـذرية الخالصـة أو على العكس مدى محاولتـه التوفيق بين الأرسطية والاسلام (١٣) ·

(أ) العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد : العالم قديم وله علة :

لم يعـالج ابن رشد نظرية العـالم معالجـة منظمـة متكاملة الا فى كتبـه الشخصية الثـلاثة ونقصـد بهـا بالطبع « تهـافت التهـافت » و « فصـل المقـال » و « منـاهج الأدلة » · وقـد يوحى هـذا بأن فلاسفة المسيحية وعلمـاء لاهوتهـا فى القرن الثـالث عشر لم يقفوا على حقيقـة نظرية ابن رشـد فى هـذا المجـال بما أن هـذه الـكتب كانت تقريبـا غير معروفة فى ذلك الحين · ولـكن الواقع غير ذلك ، لأن هـذه النظـرية معالجـة ايضـا ، ولو انهـا معالجـة بطريقـة غير منتظمـة ، فى شروح ابن رشـد على كتب أرسطو بحيث يمكننا القول انه ابتـداءا من عام ١٢٣٠ تقريبـا (وهو التـاريخ الذى تم قبـله نقل كل مؤلفـات ابن رشد الى اللاتينيـة) لم يكن بين مفكرى المسيحية من يجهل نظـرية ابن رشـد فى العـالم ·

ولابن رشد موقف فلسفى عام يبرز وراء أى نظـرية من نظرياتـه ويتلخص هـذا الموقف فى رد فعـله الأرسطى الخـالص ضـد الأفلاطونية المحدثة التى ارادت ان توفق بين الفلسفـة والعقيـدة الدينيـة عموما · وكان الفـلاسفة المسلمون السـابقون على ابن رشد بما فيهم ابن سـينا يضطرون الى التوفيق بين الافـلاطونية المحـدثة والأرسطية بغية التخفيف من حـدة صـدام المبـادىء الأرسطية الخالصـة مع العقيدة الاسـلامية ، أما ابن رشد فـكان يريد العودة بالأرسطية الى نقـائها الأول · وهذه الرغبة او النزعة التى سيطرت على فـكره هى التى نلمحها فى كتبه الأرسطية او فى شروحه بينما تخف حـدتها فى كتبـه التوفيقيـة · ويذهب دوهم الى ان

---

(١٣) محاضرات د· ابراهيم مدكور لطلبـة السنة التمهيدية بقسـم الدراسات الفلسفية عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ·

فكر ابن رشد الذى جاء فى شروحه وليس فى كتبه التوفيقية الثلاثة هو الذى اثر على تطور العلم وعلى الفلسفة فى قلب المسيحية الغربية (١٤) قصدنا بهذه المقدمة بيان الدوافع التى كانت وراء نظرية العالم عند ابن رشد ، تلك النظرية التى هوجمت بضراوة سواء من قبل علماء الكلام الاسلاميين او علماء اللاهوت المسيحى ٠

وكعادتنا ووفقا للمبدأ الذى التزمنا به طوال هذه الدراسة ، وهو أن النصوص خير دليل على الفكرة ، نسوق عدة نصوص تبرز نظرية العالم الرشدية ٠ ولقد اخذنا هذه النصوص من شروح ابن رشد كما اخذنا بعضها من كتبه التوفيقية حتى نكون فكرة متكاملة عن نظريته هذه ، كما قصدنا من الاعتماد على بعض نصوص كتبه التوفيقية بيان موقفه من التعارض ، الذى اعتبره هو ظاهريا ، بين المفهوم الفلسفى للعالم ومفهوم الدين عنه ٠

يقول ابن رشد فى « تهافت التهافت » القوم (يقصد الفلاسفة) لما اداهم البرهان الى ان ها هنا مبدأ محركا ازليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده لزم ان لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ اولا فيلزم ان تكون افعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده » (١٥) ٠

ويقول ابن رشد : « فكيف يمتنع على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك فى اذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده اعنى الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لايحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا ان يكون ينقصه من وجوده شىء اعنى ان لايكون على

---

(١٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 512.

(١٥) تهافت التهافت : ص ٢١ ٠

وجوده الكامل او يكون من ذوى الاختيـــار فيتراخى فعـله عن وجوده عن اختيـــاره ومن يضع ان القـــديم لا يصـــدر عنه الا فعل حادث فقـد وضع ان فعـله بجهة ما مضطر وانه لا اختيـــار له من تلك الجهـــة فى فعـله ، (١٦) • ويقول « لـكن اطـلاق اسم الحـدوث على العـــالم كمـا اطلقـــه الشرع اخص به من اطـلاق الأشـعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محـدث وانما يتصـور القـدم فيـــه لأن هـذا الأحـداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر • قلت ولذلك عسر على اهل الاسلام أن يسمى العالم قـديما والله قـديم وهم لا يفهمون من القـــديم الا ما لا علة له وقد رايت بعض علمـاء الاســـلام قـد مال الى هـذا الرأى (١٧) • ويقول فى فصل المقـــال « فان ظـاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففى الأنباء عن ايجـاد العـــالم ان صـورته محدثة بالحقيقـــة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ـ اعنى غير منقطع ، وذلك ان قوله تعـالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظـاهره أن وجودا قبل هـذا الوجود وهو العرش والمـاء ، وزمانا قبل هـذا الزمان اعنى المقترن بصـورة هـذا الوجود الذى هو عـدد حركة الفلك ••• وقوله تعـــالى « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شيء •

والمتكلمون ليسوا فى قولهم ايضا فى العـــالم على ظـاهر الشرع ، بل متاولون ، فانه ليس فى الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هـذا فيـه نصـا ابدا (١٨) • وتقدم لنـا هذه النصوص دليـلا قويا على قـدم العـــالم عند ابن رشـد ، وان كان قـدما من نوع معين • فالله عنـد ابن رشد ، كما هو عنـد كل المسلمين ، قـديم ، وهـذا لا شك فيـه ، والقـديم لابد وأن يكون فعـله قـديما مثله الا اذا كان هناك مايحول دون اتمام هـذا الفعـل ، وهو ما لا يليق بالله • العـــالم اذن وهو من فعل الله لابد وأن يكون قـديما مثل فاعله • استمد ابن رشد بمهـارة فى راينا ، هذا الدليل من ذات طبيعة الله •

---

(١٦) تهـافت التهـافت : ص ٩٦ ، ٩٧ •

(١٧) نفس المصـدر السابق : ص ١٢٤ •

(١٨) فصـل المقـــال : ص ٢١ ، ٢٢ •

ولا يعنى كون العـــالم قـديم مثل الله انه لا علة له مثله ايضـا ، وربما يكون هـذا هو المعنى الشائع لتعبير القـــديم وهو المعنى الذى يتمسك به علمـاء الـكلام ، وهو الذى تسبب فى حـدوث البلبـلة بالنسبة لمشـكلة العـــالم ٠ ان القـــديم فيما يقول ابن رشد يمكن ان تـكون له علة ، ومن هنـــا فهو حادث بمعنى انه معلول ، وان كان قـــديما زمانا بمعنى ان حـدوثه قـد تم منـذ الأزل ٠ وكان الشرع ادق من كل علمـــاء الـــكلام عنـدما استخدم لفظة « الخلق » بدلا من « الحـــدوث » فى حديثه عن اصل العـــالم ، فالخلق يشـير الى معنى العـلة اكثر مما يشـير الى الايجاد فى زمان ٠ واختـار ابن رشـد خير انواع الحـــدوث للعـــالم بمعنى انه اختـــار اكثر معـانى الحـدوث ليـــاقة بجلالة الخـــالق عندما اعتبره حـدوثا بمعنى المعلولية لا بمعنى البـدء الزمانى ٠ ويمكن ان نسمى هـذا النمط من الحـــدوث بالحـــدوث الذاتى كما سماه الجرجانى الذى فـرق بين الحـــدوث بعـامة وهو « عبـــارة عن وجود شىء بعـــد عـــدمه » والحـدوث الذاتى وهو « كون الشىء مفتقرا فى وجوده الى الغير » امـا الحـدوث الزمانى فهو « كون الشىء مسبوقا بالعـــدم سبقا زمانيـا » ويقول الجرجانى بعـد ذلك مقـــارنا بين الحـــدوث الذاتى والحـدوث الزمانى « والأول اعم مطلقا من الثانى » (١٩) ٠

ويتضح من النص الثـالث الذى ذكرناه ضمن نصوص ابن رشد(٢٠)، ان فيلسوفنـا يريد ان يوحى بأن النظرة الفلسفية لخلق قـديم لا تتعـارض مع النظرة القرآنيـة وان مفهوم الحـدوث الذى ذكر فى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان ، وان الأشـاعرة بالتـالى هم الذين قـدموا تأويلا خاطئـا لتصـور القرآن السليم ٠ ويلاحظ فان دن برج فى تحقيقـه الرائع الدقيـق لتهـافت التهافت ان فعل « احـدث » فى اللغـة العربيـة يعكس الناحيـة العليـة لفعل اوجـد ، وبالتـــالى فهـو خال من اى مضمون زمانى (٢١) ٠ وفى فصـل المقـــال كما يتضح من النص الذى ذكرناه يعلن

(١٩) تعريفا ـ الجرجانى ـ استانبول ، سنة ١٣٢٧ هـ ، ص ٥٦ ٠

(٢٠) تهـافت التهـافت : ص ١٢٤ ٠

(٢١) S. Van Den Bergh Averroes · Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the inccherence 2 volumes. Messro-Luzac and Co 1945 — Volume II (Notes) ; p. 55.

ابن رشـد صراحـة ان هنـاك العـديد من آيات القرآن لو اخـذت على ظاهرها لدلت على ان الخلق ليس من عـدم كما انه ليس فى زمان ، بـل هو خلق قـديم لأن الزمان والوجود ازليـان او بتعبيره هـو « ان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » ٠

نقض ابن رشـد فى « الـكشف عن منـاهج الأدلة » أدلة الأشـاعرة على حـدوث العـالم وانتهى الى ان طريقـة المتكلمين ليست برهانيـة وليست شرعيـة كـذلك بمعنى انهـا لا تنـاسب الجمهور (٢٢) ٠ والعقيدة لا تطالبنـا بأكثر من معرفـة ان العـالم له علة هى الله « اعلم ان الذى قصـده الشرع من معرفـة العـالم هو أنه مصـنوع لله تبـارك وتعالى ومخترع له ، وان لم يوجـد عن الاتفـاق ومن نفسه » (٢٣) ٠ الا ان موقف ابن رشـد فى فصـل المقـال اقل حزما منه فى تهـافت التهـافت ، وقـد يكون سبب ذلك اختـلاف طبيعـة الـكتابين والجمهور الذى يخاطبـه كل منهما ، يقول عن العـالم فى فصـل المقال « انه قـد اخـذ شبها من الوجود الـكائن الحقيقى ، ومن الوجود القـديم ، فمن غلب عليه ما فيـه من شبه القـديم على ما فيـه من شـبه المحـدث سماه قـديما ، ومن غلب عليه ما فيـه من شبه المحـدث سماه محدثا ، وهو فى الحقيقـة ليس محدثا حقيقيـا ولا قـديما حقيقيـا ، فان المحـدث الحقيقى فاسـد ضرورة ، والقـديم الحقيقى ليس له علة » (٢٤) ٠ العـالم من صنع الله فهو قـديم لو نظر اليه من حيث هو نتيجـة لفعل الله ، ومحدث من حيث ان له علة هى الله ٠ ويمكننا القول انه محدث منـذ الأزل ، او محـدث قديم الحدوث٠ ويعلل لنـا استاذنا الدكتور مدكور عـدم فهم المسيحيين لفكرة معلوليـة العـالم لله عند فيلسوفنا بانهـا كانت اوضح ما تـكون فى كتبه التوفيقيـة الثـلاثة ، وبانهـا لم تـكن واضحة تماما فى شروحـه الأرسطية ٠ اذن الهجوم الشـديد الذى صـادفته نظرية العـالم عند ابن رشد فى العصور الوسطى المسيحية يرجع الى عـدم وقوف مفكرى العصـور الوسطى على الفكرة التوفيقيـة الأساسـية فى هـذه النظرية عند ابن رشد والتى كانت تمثل الحل العبقرى لهذه المشكلة العظيمة الخطر ٠

---

(٢٢) منـاهج الأدلة ، ص ٤٣ — ٥٤ ٠
(٢٣) منـاهج الأدلة ، ص ١٠٨ ٠
(٢٤) فصـل المقـال ، ص ٢١ ٠

ويعرض لنا ابن رشد مذهب ارسطو فى اصل الكائنات فيقول فى تفسيره لمقالة اللام فى « تفسير ما بعد الطبيعة » ان الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل ··· ان الفاعل عند ارسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ··· وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة انه يصير ما كان بالقوة الى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتى بالصورة من لا صورة » (٢٥) ويقول بعد ذلك فى تفسيره لنفس المقال : « والذى يعتمده أرسطو فى أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو انه لو اخترعها لكان شىء من لا شىء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض اعنى من قبل كون المركب وفساده · وهذا الأصل هو الذى اذا لزمه الانسان عند توفيه النظر فى هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئا من هذه الأغاليط ··· وذلك انه ان جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شىء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها فى بعض شيئا بهذه الصفة قالوا ان ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط » (٢٦) ، ان الفعل عند أرسطو اذن هو اخراج ما بالقوة الى الفعل · هذا هو « الخلق » الذى قال به أرسطو وهو ليس خلقا من عدم بالطبع ، أى ليس اختراعا · ان العالم يحتاج، حتى لو اعتبرناه قديما ، الى فاعل لا محالة · ان سلسلة الاسباب فيما يرى أرسطو تنتهى آخر الأمر الى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل فى الكون والا لأمكن وجود معلول لا علة له وهذا محال ، والا لأصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق وفى هذا انكار لحكمة الفاعل · ولقد اخطأ المتكلمون عندما اعتبروا أن الله هو العلة الوحيدة لكل شىء وانكروا سلسلة العلل الخاضعة له ·

---

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة _ تحقيق موريس بويج ، المجلد الثالث _ بيروت ، ١٩٤٨ ، ص ١٤٩٩ ·

(٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة _ المجلد الثالث ، ص ١٥٠٣ ، ١٠٥٤ ·

وحـــدوث العـــــالم عنـــد ابن رشـــد حـــدوث مســتمر وازلى creatio ab aeterno وهو ليس حـدوثا « منقطعـا » ٠ ويختلف ابن رشـد مع المتكلمين من حيث ان الاحـداث الدائم عنـده احق باسم الاحداث من ذلك « المنقطع » ، بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين ، وقد تمسك ابن رشد بالحـدوث المستمر لأنه ادل على قـدرة صـانعه اذ ينطوى على فـكرة استمرار القـدرة على الفعل ، بينما الاحـداث المنقطع يشـير الى اثبـــات قـدرة سبقها عجز لدى الصـانع وفى ذلك تقليل من شان الفاعل القـادر على كل شىء (٢٧) ٠ يقول ابن رشـد فى تهـافت التهافت « واما ان كان العـــالم قـديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة مؤلفـة من اجزاء حادثة فليس له فاعل اصـلا واما ان كان قـديما بمعنى إنه فى حـدوث دائم وانه ليس لحـــدوثه اول ولا منتهى فان الـذى افاد الحـدوث الدائم احق باســم الاحـداث من الذى افاد الاحداث المنقطع وانما سمت الحكماء العـــالم قـديما تحفظـا من المحـدث الذى هو من شىء وفى زمان وبعد العدم » (٢٨) ٠

وفى المقـــارنة التى عقـدها ابن رشد بين افـلاطون وارسـطو يقول ان افـلاطون قال بحـدوث العـــالم فـكان من الواضح انه يقول ان له صـانعا أما ارسطو فقـد وصف العـــالم بالقـــدم ولذا اتهم من جـانب الأفلاطونيين انه لا يرى للعـــالم صـانعا ٠ ومن اجـل هـــذا كان على المشائين اثبـــات ان أرسطو لم يقل بهـذا ٠ ولقـد قام دليلهم على فـكرة الحركة (٢٩) ٠ يقول ابن رشـد : « فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية » (٣٠) ٠ جعل ابن رشد ارسطو يقول اذن بأن المحرك الأول هو صـانع الـكون ، وجاء تاويله كما راينـــا ماهرا ومعتمدا على فـكرة ارسطية الا وهى فـكرة الحركة ٠

---

(٢٧) د٠ ماجـــد فخـرى : ابن رشـد ، دائرة معـارف البستانى ، ص ٩٨ ٠

(٢٨) تهـافت التهـافت ، ص ١٦٢ ٠

(٢٩) تهـافت التهـافت : ص ١٧١ ٠

(٣٠) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ ٠

ويمكننا القول أن موقف ابن رشد من مشكلة العالم لم يكن مضطربا كما ذهب كثير من الباحثين اذ تمسك فيلسوفنا بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتبه التوفيقية ، وقد تبين لنا ذلك من خلال عرضنا للنصوص • ولا ننكر أنه حاول التوفيق فى كتبه الخاصة ، ولكنه لم يفعل ذلك على حساب فكره الفلسفى العقلانى •

اعتقد كثير من الباحثين أن موقف ابن رشد من مسألة القدم والحدوث لا يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة المسلمين ، فالعالم عند ابن رشد فيما يذهبون كما هو عند ابن سينا ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدم محدثه بالزمان والمدة بل بالذات • وكان أرسطو بالطبع هو المصدر الذى اخذ عنه فلاسفة الاسلام فكرة أن الزمان غير موجود خارج العالم وبالتالى فهو لم يكن موجودا قبل وجود العالم (٣١) • والحقيقة أن مقارنة مفهوم العالم من حيث قدمه أو حدوثه عند ابن رشد بنفس المفهوم عند ابن سينا تكشف لنا عن اختلاف جوهرى بينهما أصر عليه ابن رشد وأبرزه فى أكثر من موضع • ان الايجاد عند ابن سينا ، أو الخلق كما اعتدنا تسميته - وان كانت التسمية هنا غير دقيقة لأنها لا تتفق والمعنى الذى يعطيه لها فلاسفة الاسلام المشاؤون - هو خلق صور جديدة فى مادة قديمة • فالله هو واهب الصور • أما عند ابن رشد فالصور أيضا قديمة أزلية مثلها مثل المادة وفعل الايجاد هو تحريك ما هو بالقوة من صور فى المادة لتصبح بالفعل ، أو تحويلها من حالة القوة الى حالة الفعل بالمعنى الأرسطى •

وربما يكون سبب اللبس أو الحيرة التى يجد مؤرخو الفلسفة انفسهم فيها وهم بصدد مشكلة قدم أو حدوث العالم عند ابن رشد انه لم يفرق بدقة بين الأزلية والزمان • فالزمان عنده ، كما هو عند استاذه ارسطو، مقدار حركة الأشياء الخاضعة للكون والفساد • ولما كان العالم قديما عند ابن رشد ، كما هو عند استاذه أرسطو ، فقد اعتبر أن الزمان أيضا قديم مثله ، وبالتالى اعتبر أنه لا يختلف عن مفهوم الأزلية •

---

(٣١) د• حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى، مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٧، ٧٨ •

ولم ينتبه ابن رشد الى ان للازلية جانبين متميزين فى فكر ارسطو ، والى انها لابد وان تتميز بأحد جانبيها عن الزمان • فالأزلية قد تعنى نوعا من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة ازليا كالسماء الأولى وقد تعنى اللازمانية فى الأشياء التى لا تتحرك قط كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة (٣٢) • وواضح ان هذا المعنى الثانى من الأزلية هو الذى يميزها عن مفهوم الزمان لأنه هو الذى يميز الله عن بقية الموجودات ، ونقصد بالله المحرك الذى لا يتحرك ، اما الزمان فهو مرتبط بمفهوم الحركة لأنه مقدار أو مقياس حركة الموجودات المتحركة •

(ب) موقف ابن رشد من الخلق من عدم :

يقول ابن رشد « يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون فبقى أن يكون ها هنا شيء حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها » (٣٣) • ويقول عن فعل الايجاد أو الخلق عند المتكلمين مقارنا اياه بالايجاد عند الفلاسفة : « ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين أما فى الايجاد فبنقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما فى الاعدام فبنقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه » (٣٤) • ويقول ابن رشد : « ان الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث » (٣٥) •

---

(٣٢) المرجع السابق : ص ٧١ ، ٧٢ •
(٣٣) تهافت التهافت : ص ١٠٢ •
(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ •
(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٣٢ •

ان الخلق عند ابن رشد كما يتضح من هــذه النصــوص ليس اخراج الوجود من العــــدم كمـا يدعى المتكلمون ، انمـا هو عنـده ، لأنه ارسطى مخلص ، تحويل ما بالقوة الى الفعل · ومعنى هذا انه لابد من وجـــود ما يمكن ان يقبل هــذا التحول اى لابد من وجود مادة ازلية ابدية قـــديمة هى التى تتعــاقب عليهـا الصور التى هى ايضا ازلية عند ابن رشد مثل المـادة · وجعل ابن رشد اله ارسطو ، اى المحرك الأول الذى لا يتحرك ، الاها صــانعا فعله حركة ، اى انه وفق بين المفهــوم الاســلامى لله والمفهوم الأرسطى له فأصبح الله عنده هو اله صــانع خالق وخلقه عبارة عن تحريك المـادة الموجودة اصلا لاخراج ما بها بالقوة الى الفعل ·

ويبــدو لنـا ان « الخلق » عند ابن رشد لم يكن بمعنى الابداع اى بمعنى الخلق من عــدم انما كان بمعنى الايجـاد او التكوين · ان العــالم عنده فى ايجــاد مستمر منـــذ الأزل ، ولـكنه لم يبتـــدع من العــــدم دفعــة واحدة ·

العالم اذن عند ابن رشد قـديم وكذلك المـادة الا ان هذه المـــادة القـديمة مخلوقة من قبل الله منذ القــدم ، ويمكننا القول ان هنـــاك نمطين من الخلق عنـد ابن رشد : خلق للمادة منذ القـدم وخلق للعـــالم اى للموجودات من هــذه المـادة منذ القـدم ايضـا ومعنى الخلق هنا اخراج ما هو بالقوة فى المـادة الى الفعل ، مع ملاحظة ان هــذا النمط من الخلق مستمر ومتصــل منذ الأزل الى الأبـد · ان الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم ·

اعتمد ابن رشد على ميتافيزيقا ارســـطو فيما يتعلق بنظريتــه فى « الايجاد » او فى اصل العــالم · واله ارسطو كما نعلم ليس علة فاعلة بل هو علة غائيــــة وحسب ، بمعنى ان الموجودات كلهـا تتجـه اليـه فى حركتها لأنهـا عاشــقة له · ان فـكرة الخلق عنـــده مرفوضـــة ولذلك رفضها ابن رشـد بمعنــاها التقليـدى الذى حــدده لها علماء الـكلام ، وحور فيهـا كمـا حور مفهوم الله عند ارسطو ووفق بينهما بحيث جعل الله ليس مجرد غائيـــة للعـــالم بل جعـله الفـــاعل والصـانع الوحيـــد

له وان كان فعله يعتمد على مادة قديمة . ولم يكتف ابن رشد بالاعتراف بعلية الله بل نسب هذه النظرية لأرسطو (٣٦) .

جعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دورا كبيرا فى نظريته عن أصل العالم واستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله الفعل الخالص ، وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل .

وقد ادعى بعض مؤرخى الفلسفة أن لابن رشد نظريتين فيما يتعلق بأصل العالم ، فهو فى كتبه الخاصة الموجهة لجمهور كبير من القراء لا يقول بالقدم بل بخلق العالم ، اما فى كتبه الفلسفية أى فى شروحه الأرسطية فيقول بقدم العالم . والحقيقة أن ابن رشد احتفظ بنفس النظرية فى كل كتبه ، فهو فيما قال لنا استاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته التى سبق الاشارة اليها ، من الفلاسفة الذين احترموا فكرهم الى أبعد الحدود . كان ابن رشد يقصد بقدم المادة فى شروحه انها قديمة زمانا وليست قديمة بمعنى أن لا علة لها ، فهى من خلق الله ، وهو اذا كان ينكر قدم المادة فى كتبه التوفيقية فهو انما يفعل ذلك بقصد ابراز رفضه لفكرة عدم وجود علة للمادة ولفكرة أن تكون هى علة ذاتها وبذا لا تختلف عن الله . والدليل على صحة هذا الرأى أن ابن رشد يؤكد دائما فى كتبه الخاصة على أن ظاهر الشرع يوحى بأن الخلق كان من شيء وفى زمان لأن ذلك اقرب الى تصور العامة الذين لا يستطيعون تصور وجود شيء من لا شيء أو وجوده فى لا زمان . يقول ابن رشد : « وذلك ان قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود ... وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهرة ان السموات خلقت من شيء (٣٧) . فالخلق من شيء عنده ما هو الا معنى ظاهرى ، أى معنى يعتمد على التمثيل بالشاهد ، يحتاج للتأويل من جانب الفلاسفة على الا يكشف عن هذا المعنى للعامة وهو

---

(٣٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 18.

(٣٧) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ .

الخطا الذى وقع فيه المتكلمون . يقول ابن رشد فى مناهج الأدلة : « وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وان كان ليس له مثال فى الشاهد ، اذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد ، فأخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه فى زمان ، وانه خلقه من شىء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة ... فيجب أن لا يتأول شىء من هذا للجمهور... فاما أن يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى انه محدث ، وانه خلق من غير شىء وفى غير زمان ، فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور » (٣٨) . ان ظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق والفكرة الفلسفية ولذا لا داعى للتاويل . ان الشرع نفسه يقول ان العالم خلق من شىء . هل يقول الشرع ان العالم قديم زمانا او بمعنى آخر هل يقول ان الله خلقه فى لا زمان ام فى زمان ؟ يقول ابن رشد « ومن العجيب ... أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد ، وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ، وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع » (٣٩) . فيما يخص علاقة الخلق بالزمان لابد من تأويل ما جاء فى القرآن بل ان القرآن نفسه يوحى بذلك باستخدامه للفظ الخلق بدلا من لفظ الحدوث على الرغم من أن تصويره لهذا الخلق يتفق تماما ومعنى الحدوث كانما يوحى للفلاسفة اى لأهل البرهان بضرورة التأويل . ان العالم ليس محدثا بالمعنى التقليدى بل هو محدث قديم الحدوث .

ولقد اختلف ابن رشد فيما يذهب د. هويدى فى استعراضه لمشكلة الخلق فى الفلسفة الاسلامية وفى علم الكلام ، مع الفلاسفة كما اختلف مع مختلف الفرق الكلامية فيما يتعلق بهذه المشكلة . لقد اختلف مع

---

(٣٨) مناهج الأدلة : ص ١١٩ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .

الفلاسفة فى قوله بأن العالم قـد خلق من العدم (بمعنى أن المادة مخلوقة) كما اختلف مع الأشاعرة فى قوله بأن الخلق فى لا زمان (٤٠) ٠

وهنـاك فريق آخر من مؤرخى الفلسفة يرى على العكس أن المـادة الأولى عنـد ابن رشد ليست من خلق الله ٠ ويزعم هؤلاء أن المـادة الأولى عند ابن رشد مساوية للاوجود ، وهى قوة خالصـة او غياب لـكل تحديد، ولهـذا لا يمكن أن تـكون من خلق الله ٠ انهـا خالدة وموجودة دائما مع الله فيما يقولون ٠ ويزعم هؤلاء أن فعل الله الوحيد فى مذهب ابن رشد هو استخراج صور الأشـياء المـادية الموجودة بالقوة فى هـذه المادة الى الفعل (٤١) وفى رأينا ان هؤلاء الباحثين الذين يرون أن المادة قديمة عند ابن رشد ، بمعنى أنهـا غير مخلوقة لله ، استخلصوا هذا المفهوم من قراءة شروحه فقط ولم يتبينوا التفرقة الدقيقـة البارعة التى وضعها هو بين معنى القـدم ، والتى سبق وأن وضحناها ٠ ولو كانوا دققوا النظر فى كتب ابن رشد الخاصة لتراجعوا عن موقفهم ٠

وهنـاك من بالغ فى تأويل فلسفـة ابن رشـد تأويلا ارسطيا بحتـا حتى فيما يتعلق بمشكلة اصل الـكون ، فذهب الى أن ابن رشـد اعتبر المحرك الأول علة غائيـة فقط وليس علة فاعلة ٠ ان كل محرك من محركات الأفـلاك عنـد ابن رشد لا يتطلع للعقل الخـاص بفلـكه فحسب بل يتطلع ايضـا الى العقل الأعلى ٠ وهـذا العقل الأعلى يمكن اعتبـاره علة أولى، وليس المقصـود هنـا بالعلة الأولى أن كل شىء يصدر عنها بل المقصود بهـا انهـا علة معقولة ، والمعقول هو علة « من يعقله » ٠٠٠ ان الله عند ابن رشد اذن علة غائيـة ، وكل جوهر عاقل ومعقول يمكنه بدوره وبهذا المعنى أن يكون علة كائنـات عـديدة بما أن كل من هذه الـكائنات يدركه بطريقتـه ٠ ويستنتج اصـحاب هـذا الرأى أن ابن رشد لا يقول بالخلق ولا بالصدور المتتالى (٤٢) ٠

---

(٤٠) د٠ يحيى هويـدى : محـاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥/١٩٦٦ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٢٩ ٠

(٤١) Copleston : La philosophie médiévale p. 216.

(٤٢) Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, tome I, p. 34.

وما نراه جديرا بالاشارة اليه هو أن المــادة الأولى القـــديمة ليست جسمانية ولا [illegible] بالفعل ، انما [illegible] يصبح جسما عند اتحادها بالصــورة الهيولانيــة • ان المــادة الأولى ليست الا مفهوم القوة المطلقـــة بالمعنى الأرسطى • انهــا مجرد الامكانية والاستعداد للوجود ، وكان ابن رشــد اراد بموافقتــه ارسطو على فــكرة قــدم المــادة أن ينفى عن الله وجوده فى اى وقت مع العــدم • ان العــدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماما كما هو الحال عند ارسطو •

ومن الباحثين من ينظر للموضوع برمته نظرة مختلفة ، فيرى أن ابن رشد فى نظريتــه عن العــالم لم يكن ماديا بحتــا ولا كان مثاليا دينيــا خالصا انما كان صــاحب موقف وسط بين النزعتين ، او بعبــارة اخرى حاول التوفيق بينهما • فمن المعروف أن المــاديين يؤكدون ان الطبيعــــة ازلية وابدية اذ ان مالا بداية له لا نهــاية له • والمــادة عندهم لا تستحدث ولا تفنى وانما هى تخضع فقط للتحولات والتغيرات • ويرفض هؤلاء تصور قصــة الخلق كمــا جاءت بالأســاطير القــديمة ، وبأسفار العهد القديم ، وبكل الأديان السماوية منهــا وغير السماوية • كما ان هؤلاء المـــاديين يرفضـــون مبدا الخلق من العــدم ، وهو المبــدا الذى اخذ به بعض المتكلمين المسلمين مثل الأشــاعرة وكل علمــاء اللاهــوت المسيحى ، كمــا رفضــوا حدوث العــدم او وقوع الفنـــاء للطبيعــة او للعــالم والمــادة وهو ماقال به كثير من المتكلمين المسلمين واجمع عليه رجال الــكنيسة المسيحيون • ولقــد اســتطاع ابن رشــد الجمع بين الاتجــاهين بالتاويل ، اذ ابرز فكرة عــدم وجود تنــاقض بين فــكرة ازلية الطبيعــة وفــكرة وجود فاعل اول لهــذا الــكون ، ووفق بينهما : فهو يقر بازليــة الطبيعـــة وابديتها ويعترف فى نفس الوقت بوجود فاعل اول للــكون ، بل ان ازلية الطبيعـــة وابديتها هى فى رأى ابن رشــد النتـــــاج الطبيعى للاعتــراف بوجــود مبــدا اول او علة اولى او فاعل للوجود (٤٢) •

يتضح من هــذا العرض رفض ابن رشد لفكرة الخلق من عدم كمــا جاءت عنــد المتكلمين ، انما « الخلق » عنده من مادة ازليـــة وان كانت

---

(٤٢) د• محمد عمارة : المــادية والمثاليــة فى فلسفة ابن رشد ــ دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ ، ص ٦٠ ــ ٦٤ •

مخلوقة ، وفعل الخلق عبارة عن اخراج ما هو بالقوة فى هذه المادة من صور ازلية الى الفعل · ونفى ابن رشد وجود « الحادث بالجنس » أى الخلق من عدم ، وبالتالى كان لابد أن ينفى وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » (٤٤) · وقال ابن رشد بنمطين للوجود ، وهو فى هذا متأثر بوضوح بأرسطو ، هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل المرتبطان بعلاقة جدلية · يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « فان قيل بأى جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالاعدام قلنا بالوجه الذى يتعلق به فى الايجاد وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة وكل قوة فانما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل · فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل اصلا ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان ها هنا شىء هو بالفعل اصلا ولذلك قيل أن جميع النسب والصور هى موجودة بالقوة فى المادة الأولى وهى بالفعل المحرك الأول » (٤٥) ·

ولعل د· قاسم من القلائل جدا الذين ادعوا بان العالم عند ابن رشد محدث · فهو فى « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، يتهم رينان بعدم فهم ابن رشد لأنه قال بقدم المادة الأولى عنده ، تلك المادة التى نشأ منها العالم · ويتهم مونك كذلك بنفس الشىء ، ويعلل سبب هذا اللبس عنده باعتماده على نص مأخوذ من تفسير ما بعد الطبيعة· ان ابن رشد فى تفسيره لأرسطو يقول بقدم العالم ، فيما يقول د· قاسم، لأنه مجرد شارح للمعلم الأول أما فى كتبه الخاصة ومنها تهافت التهافت فهو يقول بالخلق (٤٦) · ولعل عرضنا يكون قد أثبت ، اعتمادا على نصوص مختلفة مأخوذة من شروحه ومن مؤلفاته الخاصة، ان العالم قديم بالفعل عند ابن رشد وان لم يكن قديما بالذات بل هو قديم زمانا فحسب وهو مالا يتعارض مع مفهوم خلق الله · وخطأ كل من رينان ومونك الحقيقى فى رأينا انهما قالا بالمادة الأولى قديمة غير مخلوقة عند ابن رشد · وفى رأينا أن ابن رشد التزم دائما بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتبه الشخصية ، فالعالم كان دائما

---

(٤٤) المرجع السابق : ص ٦٨ ·
(٤٥) تفسير ما بعد الطبيعة – ص ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ·
(٤٦) د· محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد – ص ١٢٦·

عنـده قـديما محدثا او قـديم الحـدوث · ثم اليس دفاع ابن رشـد عن الفلاسفة ضـد الغزالى فيما يتعلق بقـدم العـالم دليلا على تاييده لفكرة القدم بل الم يقدم اربعة ادلة على للقدم ؟!

(ج) نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد وموقفه من نظرية الصدور :

يقول ابن رشد فى تهـافت التهافت : « ان الفاعل قـد يلفى صنفين صنف يصـدر عنه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه وهـذا اذا تم كونه استغنى عن الفـاعل كوجود البيت عن البنـاء والصنف الثـانى انما يصـدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهـذا الفـاعل يخصـه أن فعـله مساوق لوجود ذلك المفعول اعنى انه اذا عدم ذلك الفعل عـدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اى هما معـا وهـذا الفـاعل اشرف وادخل فى باب الفـاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه والفـاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتـاج الى فاعل آخر يحفظه بعـد الايجـاد وهـذه حال المحرك مع الحـركة والأشـياء التى وجودها انما هو فى الحركة فالفـلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفـاعل وان العـالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفعل للحركة هو الفـاعل للعـالم وانه لو كف فعـله طرفـة عين عن التحريك لبطل العـالم (٤٧) ·

جاءت فـكرة الخلق المستمر عنـده فى رأينـا نتيجة لأخذه بفكرة أن الخـالق محرك اول وان فعل الخلق هو تحريك المادة وبما ان الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر اى انه لا يتم دفعـة واحدة من العـدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى ، انه خلق يجعل العالم يستمر ويتغير فى نفس الوقت ، اى ان القـدرة الخالقـة عنده مستمرة · وهذه القـدرة تحافظ على العـالم وتحركه باستمرار · ان العـالم قـديم ولـكن له علة خالقـة ومحركة هى الله الذى هو بالطبع قـديم ايضا مثل العـالم وان كان يمتاز عنه انه بدون علة (٤٨) ·

---

(٤٧) تهـافت التهـافت : ص ٢٦٤ ·

(٤٨) Carra de Vaux : Averroës, dans Encyclopédie de l'Islam, tome II p. 437.

وهذا النوع من الخلق المستمر فيما يرى ابن رشد وكما يتضح من النص الذى ذكرناه « اشرف » من الخلق الذى يتم دفعة واحدة ولا يتكرر ٠ ان الفاعل فى حالة الخلق المستمر له مكانة اشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق ٠ ونعتقد أن هذا النوع من الخلق قد حل له تماما مشكلة قدم أو حدوث العالم ٠ فالخلق مستمر منذ الأزل والى الأبد فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث ٠

ان الكون لم يخلق ، أو لم « يوجد » أو لم « يحدث » فى فترة زمانية محددة من قبل العلة الأولى كما جاء فى قصة الخلق فى الكتب السماوية ، بل ان عمليات « الخلق » أو « الايجاد » او « التحول » أو التبديل او التغير والتطور هى عمليات ازلية وأبدية ومستمرة ٠ والحدوث هنا لا يكون حدوثا بالذات اى حدوثا بالجنس لأن المادة قديمة والطبيعة ازلية انما هو حدوث بالأجزاء ، اى بالأفراد ٠ وعمليات الكون والفساد الدائمة والمستمرة هى وحدها المتميزة بالحدوث (٤٩) ٠

ويختلف مفهوم الحدوث عند ابن رشد عن مفهومه عن المتكلمين ٠ يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا ٠٠٠ فكما أن الوجود الأزلى أحق بالوجود من الغير الأزلى كذلك ما كان حدوثه ازليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما » (٥٠) ان حركة التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل هى وحدها التى تعد حدوثا عنده ، والحدوث عنده أزلى لم يحدث فى وقت ما ونقصد هنا بالحدوث حدوث العالم ٠

ولم يقل ابن رشد بالصدور ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلف عن تصور علماء الكلام الأشاعرة له بل ومختلف عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين

---

(٤٩) د٠ محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ _ ٦٨ ٠

(٥٠) تهافت التهافت : ص ١٦٧ ، ١٦٨ ٠

انتهيا الى القول بالصدور أو بالفيض (٥١) · لم يعتمد ابن رشد على المبدأ الشهير الذى حل به بقية المشائير العرب مشكلة العلاقة بين الله والخليقة او العلاقة بين الواحد والمتعدد ونقصد به مبدأ « أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » · وهو المبدأ الذى أبرزه بالذات ابن سينا انما قال بوسيط وحيد بين العلة الأولى او الله والكثرة او العالم وجعل العقل الأول هو هذا الوسيط · وهذا العقل الأول كما هو معروف هو محرك سماء النجوم الثابتة او محرك سماء الثوابت · وداخل هذه السماء تتحرك هيراركية من الأفلاك لكل منهما أيضا نفس عاقلة وكل نفس من هذه النفوس العاقلة تلعب بالنسبة للفلك التابع لها أو الذى يليها دور المحرك تماما كما أن العقل الأول هو محرك السماء الأولى · لقد لفت نظر ابن رشد هذا النظام الحركى للعالم الذى يقدمه ارسطو فى نهاية الكتاب الثامن من كتاب الميتافيزيقا ، فهو اشبه بذلك النظام الذى يبثه قائد فى جيشه او تبثه حكومة فى مدينة · واعتمادا على هذا النظام وعلى رفضه لفكرة الخلق دفعة واحدة حل ابن رشد مشكلة علاقة الواحد بالكثرة ، وفى نظره أن الفلسفة الأرسطية حلت تماما هذه المشكلة عندما رأت أن مبادىء الخلق تختلف حسب المراحل أو الدرجات فالعقول تصدر عن العقل الأول أما كثرة الأشياء الأرضية فتنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية · وبينما كان ابن سينا ينظر للكون نظرة افلاطونية محدثة اى يعتبره سلسلة من الحقائق التى تفيض منذ الأزل الواحدة عن الأخرى ، نجد أن ابن رشد يتصوره على أنه عبارة عن تجانس من الحركات تنظمها نفس الغاية وهى الله الذى يسعى العقل لتعقله (٥٢) · يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « ان الحال فى تعاون الاجرام السماوية فى تخليق ما ها هنا من الموجودات وحفظها كالحال فى ذوى السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدنية فاضلة واحدة بأن يقتدون فى افعالهم بما يفعله الرئيس الأول » (٥٣) ويقول فيه ايضا : « وأما ما جرت به العامة من اهل زماننا بأن يقال ان المحرك الكذا صدر عنه محرك كذا أو فاض

---

(٥١) د· العراقى : الفلسفة العقلية عند ابن رشد ، ص ١٢٧ ·

(٥٢) Brehier La philosophie du moyen âge p. 227 à 299.

(٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، المجلد الثالث ، ص ١٦٥٠ ·

عنه او لزم ما اشبه هـذه الألفـاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادىء المفـارقة ... فان الفاعل ... ليس يصـدر عنه شيء الا اخراج ما بالقوة الى الفعل وليس ها هنـا قوة ولذلك ليس هنـاك فاعل وانما ثم عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحـال الذى تستكمل الصـنائع بعضها ببعض وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض » (٥٤) .

عالج جان جوليفيـه فى بحثـه الذى تقدم به لـ « مهرجان ابن رشد » الذى نظمتـه المنظمة العربيـة للتربية والثقافة والعلوم والذى عقـد فى الجزائر من ٤ الى ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ، موقف ابن رشد من نظرية الصدور ضمن ما عالج من مواقف ابن رشد الفلسفية ، التى اختـارها لبيين اختلاف ميتافيزيقا ابن رشد عن ميتافيزيقا أسـتاذه ارسطو . وهو يرى أن الشارح اتفق مع ارسطو فى أن العـلة الأولى للوجود هى عقل ، الا ان فيلسوفنـا العربى اضـاف الى هـذه النظرية الأرسطية نظرية الفيض المتتـالى المنظم للمحركات وللأفـلاك عن المحـرك الأول . وقـد اعتمـد جوليفيـه على نصـوص « تلخيص ما بعـد الطبيعـة » ، وهى نصـوص يمكن أن توحى بالقول بالصدور (٥٥) . ولايمكننا انكار خلو فلسفة ابن‌رشد من كل اثر لنظر الفيض الأفلوطينيـة الا اننـا نؤكد انه رفض تماما اهم مبادئها ونعنى به أن الواحد لا يصـدر عنـه الا الواحـد وتمسك كما أوضحنا من قبل بأن الـكثرة تصدر عن الله بواسطة العقل الأول .

بهذا العرض نعتقـد أننـا نـكون قـد أبرزنا اهم عنـاصر نظـرية العـالم عنـد ابن رشد . فالعـالم عنـده قديم الحـدوث او هو قـديم زمانا فقط ، وان كان ليس قـديما بالذات . اما من حيث موقف فيلسوفنا من الخلق ، هل هو خلق من العـدم ام خلق من مادة فان ابن رشد يستخدم صيغة « الخلق من عـدم » فى « فصل المقـال » وفى « منـاهج الأدلة » وان أوحى احيـانا فى كل من « تهافت التهـافت » و « تفسير ما بعـد

---

(٥٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥٢ .

(٥٥) J. Jolivet : Divergences entre les Métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote p. 6 — 7.

فى « مهرجان ابن رشـد » : الذكرى المئـوية الثـامنة لرنان فى الجزائر ١٩٧٨ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الأول : ابن رشد ، مؤلفاته وتاثيره فى الفكر الانسانى .

الطبيعـة » بأنه يأخـذ برأى ارسطو من حيث ان المـادة قـديمة وان الخلق ما هو الا اخراج ما هو موجود بالقوة فى المـادة الى الوجود بالفعل ٠ وذهب أسـتاذنا د٠ مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنـا الاشارة اليها الى ان ابن رشد لاحظ أن ارسطو لم يحـدد العـلاقة بين الهيولى والمحرك الأول كمـا لاحظ أيضـا أنه قال بالعقول وبالأفـلاك دون أن يوضح كيف وجـدت بينما حاول المشاؤون العرب تفسير ذلك ٠ وحل ابن رشد هذه المشكلة فيما نرى بقوله ان الهيولى قـديمة ، وهو فى هـذا يتفق معأرسطو، وأن جعلها فى نفس الوقت مخلوقـة وبذا يكون قـد حافظ على سـلامة العقيـدة ٠ أما بالنسبة للعقول وللافـلاك فرأينـا كيف ربط بينهـا وبين الخالق ٠ وتأكيده المستمر على فـكرة الخلق المتجدد المستمر يكاد يقطع بأن العدم لا وجود له عنده ٠

ولا يعيب ابن رشد فى رأينـا أنه قال بالقدم ، فهذه النظرية الفلسفية تتفق مع بقيـة مذهبـه ولسنا بصـدد محاكمـة فيلسوف قرطبـة محاكمة دينيـة ، فـكفاه ما حـدث له فى حيـاته انما نحن بصـدد محاولة توضيح ما ذهب اليه فعـلا ، تاركين الحكم على ايمانه لغيرنا ٠ ولذلك نعتقـد أن الدكتور محمود قاسـم بالرغم من دراسـاته المتعـددة عن ابن رشد ومن جهوده المتواصـلة لابراز قيمة هـذا الفيلسوف وابراز أثره فى الفلسفة المسيحية ، تخلى عن الموضوعية العلمية عنـدما ذهب الى أن ابن رشـد يقول بحـدوث العـالم والى أنه لم يقل أبدا بقـدمه ٠ وكان د٠ محمـد يوسف موسى أكثر توفيقـا فى الحكم على هـذه النظرية عند ابن رشـد وأكثر التزاما بالموضـوعية العلمية مع التمسك بالعقيـدة الاسلامية ، عندما قال انه من الخير أن نقول بأن القول بالحـدوث يجعل من السهل تصـور النسبة أو العـلاقة بين الله والعـالم أى بين الخالق والمخلوق ٠ والوحى وان جاء بحـدوث العـالم فى الزمان فان العقل منطقيـا أن يجيز لا أن يوجب كما ادعى ابن رشـد قـدم العـالم (٥٦) ٠ ويمكننا القول أن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرأيين هل العـالم قـديم أم حادث، أى هل له بداية زمانية أم لا ، لأن القولين يتطلبـان منـا فى الحـالتين

---

(٥٦) ـ ٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٢٠٥ ٠

« الخروج » من الزمان ، وبالتـــالى تحقيـق المسـتحيل ، ونرى أنه من الحكمة الأخـذ بمـا جاء فى العقيـدة طالمـا أن الاستدلال العقلى لايستطيع اثبـــات أحـد الرأيين • ولا ننكر ان المشكلة كما قال الرازى مقامهـــا « مقـام مهيب غامض » الا أن فيلسوف قرطبـــة الجرىء العقلانى الخالص ما كان يخشى غموضـا وما كان يحول دون استخدامه للعقل فى أى مجال أى شىء ! (٥٧) •

---

(٥٧) د• حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى ، ص ٧٥ •

الفصل الثانى

مشكلة العالم عند ألبرت الكبير
وتلميذه توماس الأكوينى

اولا — مشكلة العالم عند البرت الكبير :

كثيرا ما كان ينتهى البرت الكبير فى فلسفته الى نتائج تتعارض والعقيدة وعندئذ كان يقول أن مايقدمه فى كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية فما هو الا مجرد عارض لآراء الفلاسفة ، اما فلسفته فالبحث عنها يكون فى كتبه اللاهوتية · راينا ونحن بصدد معالجة مشكلة التوفيق عنده ان هذا الموقف يحير دارس فلسفته · ومن الموضوعات الهامة التى تعارضت افكاره فيها مع ما جاء فى العقيدة مسالة اصل المخلوقات او اصل العالم · فبينما تؤكد العقيدة المسيحية أن المخلوقات بتعددها قد خلقت دفعة واحدة ومباشرة بواسطة خلق الله ، فان ما يسميه البرت بالفلسفة المشائية (وهى الأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة) ترى أن الكثرة توجد فى الكون بواسطة معلول اول هو العقل الأول (١) · تمسك البرت كمسيحى بما جاء فى العقيدة وعرض من ناحية اخرى فلسفة المشائين مدعيا انه مجرد عارض لها ولا يعنى هذا انه مؤمن بها ·

والفلسفة المشائية فى نظر القديس البرت ليست فقط تلك الموجودة فحسب فى كتب ارسطو بل تلك الموجودة ايضا فى كتاب العلل وفى كتب المشائين العرب وخاصة تلك التى نجدها فى تأويل الفارابى وابن سينا للفلسفة الأرسطية ، اذن هى الفلسفة الأرسطية المصطبغة بصبغة افلاطونية

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.p. 430 — 431.

محدثة • وتمسك البرت بالمبدأ الشهير ، الذى اعتمد عليه كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتفسير أصل الكون • ولعل تمسكه بهذا المبدأ هو الذى دفعه الى مهاجمة الفيلسوف اليهودى الشهير ابن جبيرول الذى ذهب ، متفقا فى هذا مع العقيدة المسيحية ومختلفا مع المشائية العربية ، الى أن الله يخلق بارادته دفعة جديدة كثرة الموجودات • واعتبر البرت أن هذه الفكرة بالرغم من كونها تتفق وفكر علماء اللاهوت المسيحى ، لا تتفق وقواعد الفلسفة (٢) •

(١) العالم قديم فلسفيا :

عرض البرت فى كتابه « الطبيعة » الحجج التى برهن بها المشاؤون مثل ارسطو وابن سينا والغزالى على أنه ليس للحركة ولا للزمان بداية• ولكنه يضيف هذه الملحوظة فى الكتاب الثامن : « ان هذه البراهين تثبت فقط ان العالم لم يكن لوجوده بداية وأنه لم يوجد وقت لم تكن فيه الحركة موجودة • ان هذا صحيح بالتأكيد ولقد وافقنا عليه فيما سبق » (٣) • وهو يقول فى الفصل الخامس عشر من نفس الكتاب الثامن من الطبيعة بعد أن بحث عن ادلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم العالم : « ان أى من هذين الرايين لا يمكن اثباته عقليا ، ولا يمكن اثباته الا بأدلة احتمالية » ! (٤) وهكذا يبدو موقف البرت الكبير مضطربا بصدد هذه المشكلة : فهو تارة يقول ان هناك أدلة عقلية فى مجال الفلسفة تؤكد قدم العالم ، وتارة يتخذ موقف ابن ميمون من نفس المشكلة : ان الخلق محتمل كما أن القدم محتمل أيضا •

---

(٢) St. Albert : De causis, Lib. I, tract. III, chap. VIII, cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" p. 299.

(٣) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract I, chap. IV, acité par Duhem dans "Le système du monde", tome V. p. 434.

(٤) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge p. 300.

والمـادة الأولى عند البرت الـكبير لم تنشأ ولـكنه يرفض من جهة اخرى فـكرة انهـا لم تخلق ، ويذكرنا هذا التحـايل للخروج من المأزق الذى تضـعه فيـه اللفسفة الأرسطية ، فيما يتعلق بالمـادة ، بما ذهب اليه ابن رشد من قبل من ان المـادة الأولى قـديمة وان كانت من مخلوقات الله · ويبـدو لنـا ان البرت يقول بالخلق ، فهـو من رجال الـكنيسة ولا يستطيع أن ينكر ذلك ، ولـكنه خلقا تختلط فيـه المفـاهيم الأرسطية بالمفاهيم الأفلاطونية المحدثة ·

ورفض القـديس البرت التأويل الشائع فى عصره لهذه الآية :
"In principio Deus creavit caelum et terram."

« وفى البـدء خلق الله السموات والأرض » ، اذ كان آباء الكنيسة يقترحون ان تشير كلمة "Caelum" فى هذه الآية الى مجموعة المخلوقات الملائـكية ، وان تشير كلمة "terram" الى مجموعة الأجسام والسموات والعنـاصر · رفض تلميذ الأرسطية المستجد هذا التأويل لأنه غير فلسفى قائلا : « يدعى البعض أن الله قـد خلق أولا الملائكة ثم الأفـلاك السماوية، ولـكن هـذا مما لا يمكن اثبـاته بطريقة برهانيـة · ولذا فمن يقول هذا فهو يتحـدث حديثـا غريبـا على الفلسفة · ان مثل هذا التأكيد لانناقشه ولا يمكننا مناقشته » (٥) ·

ويقول البرت فى الـكتاب الحـادى عشر من الميتافيزيقا ان الأرسطيين يتفقون مع الرواقيين وخاصة مع الأفلاطونيين فى أن « المـادة الأولى لم تأت الى الوجود بواسطة علة مكونة أو محركة انما هى دائمة الوجود ··· ويضيف الأرسطيون أن المحرك الأول يمكن أن ينظر له من زاويتين اذ يمكن ان ينظر له فى حد ذاته وهو من هـذه الزاوية نور وعقل فعال · ويمكن أيضا أن ينظر له كعلة فيقـال عنه من هـذه الزاوية بنوع من التشبيه أنه لمس المـادة وأنه بطريقـة ما قـد تجسد ··· لو نظر اذن لهـذه العـلة الأولى فى حد ذاتهـا فهى نور هائل موجود فى حد ذاته وتصدر عنه أنوار اخرى ، وما ينتج عن هـذه العلة هو العقل الـذى يحتل المـكانة الأولى

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome V, p. 443.

بعد هذه العلة ذاتها ··· واما من حيث ان هذه العلة الأولى تلمس المادة فان ما يصدر عنها هى السماء الأولى التى تحركها بواسطة صورتها الفعالة ولو نظر بالفعل للعلة الأولى من الزاوية الأولى فهى فعل خالص ، اما اذا نظر اليها من الزاوية الثانية فهى قوة فعالة مختلطة بالمادة · وكذلك العقل الذى يلى من حيث الرتبة العلة الأولى يمكن أيضا أن ينظر له من هاتين الزاويتين ··· فهو من حيث انه يشغل المرتبة التالية للعلة الأولى يلمس المادة فينتج عن ذلك السماء الخاصة به ، لأنه من هذه الزاوية (كما قلنا) هو قوة ··· وهكذا خلقت كل العقول وكل الأفلاك السماوية · وبهذه الطريقة خلقت الطبيعة فى رأى الأرسطيين » (٦) ·

ويتضح من هذا النص أن القديس البرت خلط بين النظرية الأرسطية والنظرية الأفلاطونية المحدثة فى الخلق · ويمكننا تأكيد أن البرت الكبير طبع نظريته هذه بطابع مسيحى ، كما أنه لم يستبدل التعبيرات المسيحية مثل الملائكة بمصطلحات ارسطية مثل العقول السماوية · ولكن الشىء الذى لا يمكننا الحكم عليه هو مدى ايمانه بنظريته التوفيقية هذه (٧) ·

(ب) الخلق يتم عن طريق الفيض :

وجدت فى زمن القديس البرت نظريتان مشائيتان فيما يتعلق بالأفلاك السماوية ، الأولى نظرية ارسطو ذاته ، التى عرضها فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا والتى قدمها ابن رشد فى كتابه الذى كان له شهرة عظيمة جدا فى العصور الوسطى المسيحية وان كان هذا الكتاب يكاد يكون مجهولا بالنسبة لقراء العربية اليوم ونقصد به « جوهر الأجرام السماوية » De Substantia Orbis . اما النظرية الأخرى فهى تلك التى عرضها الفارابى وابن سينا والغزالى · ولم يلتزم القديس البرت باى من هاتين النظريتين بل اخذ منهما معا · تأول القديس البرت ارسطو فى هذا الصدد كما فعل المشاؤون العرب من قبل ، اى تأوله

---

(٦) St. Albert : Metaphysica, Lib XI, tract. II, Chap. XX, cité par Duhem : Le système du monde, tome V p. 444 — 445.

(٧)

تاويلا افلاطونيا محدثا · ولذلك نراه يستخدم تعبيرات مثل الفيض fluxus والصدور emanatio ، كما يؤكد أن العقل الكونى الفعال intellectus universaliter agens هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثانى ، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث وهكذا كما رأينا· كما ان الأفلاك تفيض عن العقول التى تحركها وبنفس الطريقة تأتى الأرض للوجود · وقد يبدو أن هذا التفسير للخلق الذى استعاره القديس البرت من المشائين العرب يتناقض مع الثبات الالهى ومع فعل الخلق الالهى · الا ان البرت لا يعتقد أن الفيض يمكن أن يقلل من شأن الله أو يجعله يخضع لبعض التغيرات لأنه يبين أن اية علة لا تعمل الا بالاعتماد على العلة الأولى وبمساعدتها ، بحيث ان الفيض كله يجب أن يرجع فى النهاية لله · ويبدو أن هذا الفيض يأخذ معنى الانتشار التدريجى للخير عند القديس البرت فى بعض الأحيان ، كما يبدو أحيانا وكأنه نمط من الانتشار التدريجى للنور · وواضح انه تأثر بكتاب العلل وبالأفلاطونية المحدثة ، وبالمشائين الأفلاطونيين فى هذا المجال أكثر مما تأثر بأرسطو التاريخى · ولكن يبدو أن القديس البرت نفسه لم يتبين أن نظرية الفيض التى يقول بها لا تتفق تماما مع النظرية المسيحية للخلق أى مع نظرية الخلق من عدم · ويلخص لنا كوبلستون ذلك الموقف الفكرى عند القديس البرت قائلا : لا أدعى أن القديس البرت كان يريد جعل نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة تحل محل النظرية المسيحية ، ولكنه حاول التعبير عن الأولى بمصطلحات الثانية دون أن يتبين تماما صعوبات مثل تلك المحاولة (٨) · ولعل هذا هو سبب عدم وضوح كتابات القديس البرت الفلسفية ·

وفسر البرت الكبير ارسطو بطريقة فريدة بالنسبة لنظرية العالم· فهو يذهب الى « أن الذى يفهم أرسطو جيدا يرى بلا صعوبة أن هذا الفيلسوف لم يثبت أبدا قدم العالم ولا قدم الحركة ولكنه فقط افترضهما » (٩) ، ويبدو من قوله هذا وكأنه يدافع عن أرسطو ضد رجال الدين· ويمكننا القول ان لألبرت الكبير موقفين مختلفين بعض الشىء من

---

(٨) Copleston : La philosophie médiévale p. 318.

(٩) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 434.

الفكر الأرسطى · ففى بداية حياته الفكرية كان اقرب الى عالم اللاهوت منه الى الفيلسوف ، اما بعد طول اشتغاله بالفلسفة فقد اصبح اقرب الى الفيلسوف منه الى رجل الدين ، ولعل راينا هذا يتضح تماما لو رجعنا بالتالى لقائمة اعماله التى قدمناها فى بداية هذه الدراسة والتى تظهر التطور الفكرى الذى حدث لدى القديس البرت · كان القديس البرت وقت شرحه لطبيعة ارسطو وكتابته لفيزيقاه كان مايزال متشبعا بتعاليم اللاهوت الكلاسيكية ، تلك التى تعتبر امامها القديس اغسطين، كما كان مصمما على عدم التضحية بتعاليم هذا اللاهوت من اجل النظريات الفيزيقية والميتافيزيقية التى يقول بها كل من الفلاسفة اليونان والعرب · ولكن بعد دراسة صبورة وطويلة للنظريات اليونانية _ العربية تحول البرت بالتدريج وظهر البرت جديد فى الميتافيزيقا · لقد اصبحت آراؤه فى « الفيزيقا » تبدو له عبثا فى الفلسفة ، واصبحت البراهين التى كان يعتبرها قوية ومتينة للغاية تبدو له مجرد حجج لاهوتية لا يصح اللجوء اليها فى النقاش الفلسفى · وبالرغم من أن هذا المؤمن المستجد بالفلسفة كان يعلن انها ليست آراءه وانه لايؤكد حقيقتها فانه كان يعرضها بطريقة تكذب ما يعلنه : لقد غزت الأرسطية فكر البرت (١٠) ·

ولو تتبعنا تطور نظرية العالم عند البرت الكبير لرايناه ياخذ نفس مسار تطور فكره · فهو فى اول شروحه على ارسطو وهو «الطبيعة» يتبع ابن ميمون فى موقفه من مسالة قدم العالم · فبعد محاولة الوصول الى حجج فلسفية لصالح الخلق ولصالح قدم العالم ايضا ، انتهى الى ان اى من هذين الرايين لا يمكن ان يبرهن عليه برهنة يقينية والى ان كل ما يمكننا فعله هو فقط التوصل الى حجج احتمالية لصالحهما معا (١١) · ولكنه لم يقف ابدا عند هذه الاحتمالية ، ففى شروحه الأرسطية التالية وخاصة فى « الميتافيزيقا » قدم لنا العديد

---

(١٠) Ibid p. 449.

(١١) St. Albert : Physica, lib. VIII. tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge p. 300.

من تفاصيل نظرية ابن سينا عن العقول المحركة للسماوات وعن خلقها (١٢)٠ اصبح فيما يبدو يأخذ بقدم العالم كما جاء فى النظرية المشائية المصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة عند ابن سينا ٠ ولم يصل البرت فى رأينا أبدا الى حد القول بالنظرية الأرسطية الخالصة النقية كما جاءت فى شروح ابن رشد ، بل وقف عند حد القول بالقدم وبالصدور معا اى بالأرسطية الأفلاطونية ٠ ويعتقد بربيه أن البرت تراجع عن هذه النظرية فى مؤلفه « الأحكام » عندما عد من يشبهون العقول المحركة بالملائكة « مجانين » وعد هذه النظرية ذاتها (لضلالة ملعونة) (١٣) وفى الحقيقة هناك شبه اجماع على أن كتاب « الأحكام » وضعه البرت قبل شروحه الأرسطية وبالتالى فان حكمه هذا على النظرية المشائية الأفلاطونية المحدثة سابق على ايمانه بها ذلك الايمان الذى تجلى فى شروحه الأرسطية اللاحقة ٠

(ج) مقارنة بين البرت الكبير وابن رشد فى هذا المجال :

على الرغم من محاولة البرت الكبير الجادة لاستيعاب الأرسطية فى الفكر المسيحى فانه لم ينجح فى ذلك ٠ اذ بقيت الأرسطية فى فكره قائمة بذاتها مستقلة فى شروحه وغير مندمجة فى بقية فكره الذى تجلى فى مؤلفاته اللاهوتية التى اعتبرها معبرة عن فكره الحقيقى ٠ وفيما يتعلق بنظرية أصل الكون أو أصل العالم ظل البرت الكبير متأثرا بشدة بالأفلاطونية المحدثة خاصة بما جاء فى كتاب العلل ٠ واعتمد على هذا المبدأ الشهير الذى اعتمد عليه المشاؤون العرب من قبل ، وخاصة ابن سينا ، الا وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو المبدأ الذى يعبر بايجاز عن كل نظرية الفيض الأفلاطونية ٠ ولقد رأينا كيف تنبه ابن رشد الى أن هذا المبدأ مدسوس على الفلسفة الأرسطية ولذلك رفضه بشدة وصراحة وتمسك على العكس بالنظرية الأرسطية الى حد كبير ٠ وعلى الرغم من أن نظرية الفيض لا تتفق والعقيدة المسيحية

---

(١٢) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthèse historique. L'évolution de l'humanité 45). Paris, 1937, p. 300.

(١٣) Ibid p. 300 et St. Albert : Sentences, dist. XIV art. 6.

فقد اخذ بها القديس البرت ايمانا منه بانها تعبر عن الحقيقة الفلسفية ! ويمكننا القول بعد هذا العرض أن القديس البرت لم يأخذ شيئا تقريبا من النظرية الأرسطية عن أصل الكون وبالتالى لم يتأثر فى هذا المجال بابن رشد بل وقع فى حبائل التفسير الأفلاطونى المحدث الذى قدمه المشاؤون العرب امثال ابن سينا والذى كان منتشرا حينذاك .

ثانيا - مشكلة العالم عند القديس توماس الاكوينى :

اضطر كل الفلاسفة المؤمنون باله واحد والسابقون على القديس توماس الأكوينى عند تعرضهم للميتافيزيقا ان يتجاوزوا ارسطو بالرجوع الى احدى صور الأفلاطونية وبذلك اكملوا ارسطو أو عدلوه وهذا مافعله مثلا ابن سينا وابن جبيرول وابن ميمون وابن رشد ، الا أن احدا منهم لم يستطع أن يتغلب تماما على التعارض الموجود بين فلسفتى العصور القديمة ، اى بين الأرسطية والأفلاطونية ، وبالتالى لم يستطع التوفيق بينهما فى وحدة مذهبية واحدة . لم ينجح فى ذلك احد قبل القديس توماس الأكوينى ، وهذا هو بالتحديد ما يمثل اصالته وقدره ، اذ استطاع أن يقدم ميتافيزيقا ارسطو بطريقة تحتوى على كل القضايا الرئيسية للميتافيزيقا الأفلاطونية وفى نفس الوقت استطاع أن يحقق المطالب الأساسية للعقيدة الوحدة (١٤) . هكذا قدم لنا المؤرخ الفلسفى فان ستينبرجن موقف القديس توماس الأكوينى من الميتافيزيقا بوجه عام وهو يشتمل بالطبع على النظرية التى تعنينا ونقصد بها أصل العالم . ونحن نوافق فان ستينبرجن على ان القديس توماس استطاع أن يحقق نجاحا كبيرا فى التوفيق بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والميتافيزيقا الأرسطية من جهة ، وبينهما وبين المفاهيم المسيحية من جهة اخرى ، ولكننا نختلف معه فى أن ابن رشد حاول أن يوفق بين الأرسطية والأفلاطونية كما نختلف معه فى أن القديس الأكوينى كان أول من نجح فى التوفيق بين العقيدة والميتافيزيقا الأرسطية اذ سبقه ابن رشد الى هذا كما سبق أن رأينا بل أن الأكوينى اخذ الكثير عنه فى هذا المجال .

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 339.

واجهت القـديس توماس الأكـويني ، كمـا واجهت كل المفـكرين الموحـدين من قبلـه سـواء كانوا يهودا أم مسلمين أم مسيحيين ، ثغـرات خطيرة فى ميتافيزيقا أرسطو الذى ابتعـد عن المشكلة الرئيسية فى مبحث الوجود بالنسبة لهم ، الا وهى أصل هـذا الوجود أو أصل العـالم . كانت الفكرة المحورية فى ميتافيزيقا أرسطو هى فـكرة المحرك الأول أو الفعـل الخـالص ، وهو العـلة العليـا للحركة ، وان لم يكن علة الوجود . وهو لأنه فـكر (أو عقل) قائم بذاته وقـديم ، سجين تعاليـه ومنعزل عن العالم الجسمانى الذى يحركه باعتبـاره موضـوعا لعشـقه وان لم يخلقـه ، ولا يعرفـه ولا يعنى به أو يتحكم فيـه . ولا تعـالج هـذه الميتافيزيقـا الأرسطية قضـية ارتبـاط الموجودات بالمحرك الأول ، ومن أجل هذا غدت هذه الميتافيزيقا غير متكاملة وغير مقبولة بالنسبة للمؤمنين الذين يعرفون بفضل الوحى الالهى أن هناك خالقا يعنى بالـكون (١٥) .

وكان توماس أرسطيا الى حـد كبير ولـكنه كان قبـل كل شيء فى رأينـا عالم لاهوت مخلصـا تماما لدينـه ومتمسكا بايمانه . ونتيجـة لهـذا لابد وأنه تنبـه للمأزق الذى تضـعه فيـه مشكلة أصل الوجود أو مشكلة العـالم كما كانوا يسمونها فى العصـور الوسطى . ولقـد حل هـذه المشـكلة ببراعـة عنـدما اعتبر أن الايمـان بحـدوث العالم عقيدة ايمانية لابد من الايمـان بهـا وان لم نستطع البرهنـة عليهـا عقليـا ، هـذا من جهة ومن جهة أخرى قال انه لا يمكن البرهنـة على قـدم العالم عقليـا . وذهب تاييـدا لرايه بالنسبة لقـدم العـالم الى أن ارسـطو نفسـه وهو أعظم من قال بهـذه النظرية لم يجزم بهـا بل اعتبرها فـكرة مقنعـة فحسب دون أن يبرهن عليهـا بالبراهين العقليـة . يقول القـديس توماس فى الخلاصـة اللاهوتيـة : « ان عقـائد الايمان لا يمكن اثبـاتها بالبرهان لأن الايمـان يتعلق بغير المنظورات ... وكون الله خالق العالم بحيث أن العـالم حادث عقيـدة ايمانيـة ... فاذا حـدوث العالم انما يعلم بالوحى فقط ولذا يمتنع اثبـاته بالبرهان » (١٦) . كما يقول : « ليس

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 338 — 389.

(١٦) الخلاصة اللاهوتيـة ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصـل الثانى ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ .

من الضرورة أن يكون العالم قديما · ولذا ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الأدلة التى أقامها على ذلك أرسطو فى الطبيعيات ك٢ برهانية على الاطلاق » (١٧) ويقدم لنا القديس توماس ثلاثة أدلة على أن أرسطو لا يعتبر أن حجته على القدم برهانية · ان أرسطو . فيما يقول ، لم يتحدث عن قدم العالم باعتبارها نظريته بل باعتبارها نظرية من عارضوا القائلين بالحدوث أمثال انكسا جوراس ابنادوقليس وأفلاطون · وكانت هذه طريقة أرسطو فى معالجة القضايا الفلسفية المختلفة ، أى انه كان يعرض لأقوال السابقين عليه ويقارن بينها ويرجح بعضها وينكر البعض الآخر · ثم انه وهو يستشهد بحجج السابقين عليه القائلين بالقدم لا يفعل ذلك على أساس أنها حجج برهانية بل يتقدمها على أنها أدلة مقنعة فحسب · وأخيرا لقد صرح أرسطو فى كتاب الجدل (فى الكتاب الأول فى الباب التاسع منه) ان مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التى لا نملك بصددها أدلة برهانية (١٨) ·

قصدنا من هذه المقدمة تحديد موقف توماس الأكوينى فى خطوطه العريضة من مشكلة أصل العالم هل هو قديم أم حادث · ويتضح مما سبق أن القديس توماس الأكوينى لا ينكر عقليا أو فلسفيا احتمال قدم العالم ، وان كان يؤمن بحدوثه لأن الوحى انبانا بذلك · ولقد كان هذا هو موقف ابن رشد تماما ، أو على الأقل كان هذا موقفه فى كتبه التوفيقية · ولا ننكر أن جراة ابن رشد انتقل جزء كبير منها الى القديس الأكوينى ولذلك « همهم » البعض ضد جرأته فرد عليهم فى كتابه الشهير "De aeternitate mundi contra murmurantes. · وربما يكون الاختلاف الأساسى بين موقف فيلسوف قرطبة وقديس المسيحية المتفلسف هو أن ابن رشد بدفاعه عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم قدم دليلا على ايمانه بهذه النظرية ·

ولقد برهن ابن رشد على قدم العالم زمانا وان انكر قدم العالم بالذات لأن هذا النوع الأخير من القدم لله وحده · وتبين القديس توماس

---

(١٧) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ ·

(١٨) المرجع السابق ، الجزء الأول . المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ ·

هـذين النمطين من القـــدم ، ولـكنه ذهب الى أن مفهوم العـلة فى القديم لا يكون واضــحا ولذا فقـد رفض اعتبـار العـالم قـديما زمانا حتى تتضح علتـه وبالتـالى تتضح القـدرة الالهيـــة الخالقـــة • كان توماس اكثر حـذرا من ابن رشد واكثر التزاما بجوهر ويظـاهر عقيـــدته ، اما ابن رشـد فقـد دفعتـــه جراته الفلسفية الى القول صراحة بقـدم العـــالم زمانا •

وعند توماس ان الله خلق الزمان مع العـــالم حينما اراد ، ولقـد سبقه ابن رشد لهـذه الفكرة فالزمان هو مقيـاس الحركة التى وجدت مع وجود العـــالم • ويؤكد القـديس توماس على أن فعل الله أشرف من فعل الفـاعل الجزئى ، ففعـله فى خارج الزمان ، اما الفـاعل الجـــزئى ففعـله فى الزمان • وهو وان أنـكر قـدم الزمان الا أن نصـوصه توحى بان الخلق ، لاشتماله على خلق الزمان ذاته ، قـد تم فى السرمدية ، أى خارج الزمان المحسوس ، فهو قـــديم أو سرمدى مثل الله • يقول : « ليس يجب اعتبـــار الفـــاعل الجزئى الذى يقتضى سبق شىء ويصـــدر شيئا آخر كالفـاعل الـكلى الذى يصـدر الـكل فان الفـاعل الجزئى يصـــدر الصـورة ويقتضى سبق وجود المـادة ••• وهـذا ليس له محل فى الله الذى يصـدر الصـورة والمـادة معا ••• ثم الفـاعل الجزئى يقتضى تقدم الزمان كمـا يقتضى تقـدم المـــادة ولذا ينبغى أن يعتبر فيـه أنه يفعل فى الزمان المتأخر لا المتقـدم باعتبـار تصور التعـاقب فى أجزاء الزمان وأما فى الفاعل الـكلى الذى يصـدر الشىء والزمان فـلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا فى زمان سابق ••• كأنما يقتضى تقـدم الزمان على فعله بل يجب أن يعتبر فيـــه أنه أعطى معلوله الزمان على قـدر ما اراد وحينما أراد ويحسب ما كان ملائمـا لاظهـار قـدرته لأن العـالم اذا لم يكن قـــديما فهو أهـدى الى معرفـة القـــدرة الالهيـة الخالقـة منه لو كان قديما لأن كل ما ليس بقـديم فواضح أن له علة بخـلاف ما هو قـديم فان ذلك ليس واضـحا فيـه » (١٩) • ويحتفظ القـديس توماس لله أيضـا بشرف التقدم على العـــالم بالمـدة ، فوقت الله هو الأزل بينما وقت العالم هو الزمان •

---

(١٩) الخلاصـة اللاهوتيـــة : الـكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٤ •

يقول : « ان الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل او يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود » (٢٠) · وبالرغم من اعتماد القديس توماس على الكثير من المفاهيم الأرسطية ـ الرشدية فى مسألة العالم ، الا انه اختلف مع ابن رشد فى تمسكه بحرفية العقيدة فى هذا المجال ، ومن اجل هذا اهتم بالتفرقة بين الأبدية والزمان الحقيقى ، تلك التفرقة التى لم يلتفت اليها ابن رشد ·

(أ) العالم حادث عند القديس توماس :

ان أصل الوجود او العالم من اكثر المشاكل الفلسفية غموضا · زعم البعض انه فى الامكان البرهنة على ان الكون قد وجد دائما ، اما البعض الآخر فزعم على العكس امكانية اثبات ان الكون قد بدأ بالضرورة فى الزمان · ويعتمد الفريق الأول على سلطة ارسطو ، وان كانت نصوص المعلم الأول ليست واضحة بهذا الصدد كما سبق ان بين القديس توماس نفسه · ان نظرية قدم العالم بصورتها المتبلورة ليست نظرية ارسطية فى الحقيقة بل هى نظرية رشدية حرمها اسقف باريس ايتين تومبييه فى عام ١٢٧٠ كما رأينا فى الباب الأول · اما الفريق الثانى الذى يقول بحدوث العالم فيعتمد على كل التراث اليهودى ـ المسيحى المعتمد اساسا على سفر التكوين الذى جاء فيه ان العالم قد بدأ · ان بدء العالم مفهوم فلسفى وان كان لا يمكن اثباته بالعقل الطبيعى · فالوحى وحده هو الذى يقول به ، ولكننا لا نستطيع اثبات الخلق فى الزمان فلسفيا (٢١) ·

ويقدم لنا القديس توماس حجج القائلين بالقدم · واهم هذه الأدلة هو ذلك الذى يقوم على العلة الكافية · ان الله هو العلة الكافية للعالم سواء من حيث هو علة غائية بما انه الخير الأسمى ، او من حيث هو علة فاعلة بما انه القدرة العليا الا اننا نعرف ان الله

---

(٢٠) نفس المصدر الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٥ ·

(٢١) Jugnet : La pensée de St. Thomas d'Aquin p. 162.

وجد منذ القدم ، اذن فالعالم مثل علته الكافية ذاتها يوجد ايضا منذ القدم • ومن جهة اخرى من البديهى ان المخلوق يفيض عن علته بواسطة فعل هذه العلة وفعل الله قديم ، ولو لم نقبل ذلك لكان علينا اما أن نقبل أن فعل الله كان بالقوة ثم اصبح بالفعل بواسطة عامل سابق وهذا مستحيل ، أو ننكر كون فعل الله هو ذات ماهيته القديمة • لابد اذن أن يكون العالم قد وجد دائما بالضرورة (٢٢) • وتذكرنا هذه الحجة بنفس الحجة التى يقدمها ابن رشد فى « تهافت التهافت » (٢٣) •
والدليل الثانى على القدم يعتمد على المخلوقات • ان فى الكون مخلوقات لا تفسد مثل الأجسام السماوية او الجواهر العاقلة • والذى لا يفسد هو القادر على الوجود دائما ، اى لا يمكن اعتبار انه يوجد احيانا ولا يوجد فى احايين اخرى • الا ان ما له بداية وجود يدخل فى فئة ما يوجد حينا ولا يوجد فى احيان اخرى • اذن ، الذى لا يفسد لا يمكن أن تكون له بداية (٢٤) • واخيرا يمكننا ، وهذا هو الدليل الثالث على القدم ، استنتاج قدم العالم من قدم الحركة • ان اى حركة جديدة لا توجد ابدا بدون تغير سابق فى المحرك او فى المتحرك • الا أن التغير ما هو الا حركة ، اذن هناك دائما حركة سابقة على تلك التى تبدأ وبالتالى فاننا سنجد ، مهما ارتفعنا فى سلم هذه السلسلة ، حركة ما • ولكن اذا كانت الحركة موجودة منذ الأزل ، فلابد أن يكون هناك متحرك منذ الأزل ، لأن الحركة لا توجد الا فى متحرك : السكون قد وجد اذن منذ الأبد (٢٥) •

---

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 132 — 133, Contra Gentiles II, 32.

والخلاصة اللاهوتية الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٠ ـ ٥٦٢ •

(٢٣) تهافت التهافت : ص ٩٧ •

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٠ •

(٢٥) نفس المصدر : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦١

Gilson : . Le thomisme p. 133 — 134.

وبعد أن قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها . ويذهب الى انه من الممكن ابطال الدليل الأخير بتفرقة بسيطة . فان توجد حركة دائما لا يعنى انه لابد وأن يوجد دائما متحرك . يمكننا القول فقط ان الحركة وجدت منذ اللحظة الأولى التى وجد فيها المتحرك ، ولكن هذا المتحرك يمكن أن يكون قد جاء للوجود بواسطة الخلق . أما الدليل الثانى فالرد عليه هو أن الشيء ليكون قادرا على الوجود دائما يجب أولا أن يوجد ، أى أن الموجودات الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك الا اذا كانت موجودة أصلا . وما يقوله ارسطو فى الكتاب الأول من «السماء» لا يعنى أن الكائنات الخالدة لم تبدأ أبدا فى الوجود بل يعنى انها لم تبدأ فى الوجود بواسطة التوالد الطبيعى مثلها مثل الكائنات التى تخضع للكون والفساد . ان امكانية خلقها اذن مقبولة تماما . اما الدليل الأول الذى يقوم على أن العالم مخلوق وأن الله هو خالقه وهو علته الكافية ، فيرد عليه القديس توماس بأن هذا الكون أو العالم يخضع لارادة الله وحدها من حيث أن له كما محددا من زاوية الحجم . وأنه كذلك يخضع لهذه الارادة من حيث حصوله على كم محدد من حيث الزمان من نفس المصدر أى من الله . ولو اعترض على هذه الحجة بأن ارادة الله لا تتغير ، ولذا لابد انها ارادت وجود العالم منذ الأبد وبالتالى لابد ان العالم قد وجد كذلك منذ الأبد ، لكان الرد بأن هذا الاعتراض يخضع فعل العلة الأولى لنفس الشروط التى تتحكم فى أفعال العلل الجزئية التى تتم افعالها فى الزمان . ان العلة الجزئية ليست علة للزمان الذى يتم فيه فعلها ، اما الله فهو على العكس علة الزمان ذاته ، لأن الزمان موجود فى كلية الأشياء التى خلقها (٢٦) .

والعقيدة المسيحية تقول لنا ان العالم لم يوجد منذ الأزل بل تذهب الى أن الله خلقه ، ولذا يمكننا القول أن الله قد أراد تحديد بدء للعالم أى انه أراد أن يضع له حدا فى الوقت كما حدد له حدا فى المكان .

---

(٢٦) Ibid p. 135.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٣ _ ٥٦٥ .

ويفسر جوتييه فكر القديس توماس بالنسبة لهذه المسألة تفسيرا جديدا تماما ، فيقول انه لكى يسهل علينا فهم مفهوم الخلق فى الزمان علينا استبعاد هذا السؤال : « ماذا كان يفعل الله قبل الخلق ؟ » . ان مفهوم « القبل » مرتبط بمفهوم الزمان ولكن الزمان ليس اطارا خاويا وغير متناه تاتى الأشياء لتحتل مكانا بداخله ، بل هو عدد أو مقياس حركتها . ولو لم تكن هناك موجودات مادية لما كان هناك زمان . لا يوجد اذن « قبل » بالنسبة للعالم ، بما أن مشكلة الزمان من غير العالم ليس لها مضمون . ان وقت الله هو الأزلية . خلق الله العالم وأخضعه للزمان اما هو فهو لا يوجد فى الزمان ، فهو لا مادى ، ولا نهائى أى هو بلا صيرورة . ولا يعد الفعل الخلاق تغييرا يحدث فى الله . فيما ان الأزلية ليس بها قبل أو بعد ، فان ارادة الخلق موجودة فى الله منذ الأزل ، وهى لا تولد فى زمان ، وتجليها لنا وحده هو الذى يمكن ان يكون فى الزمان (٢٧) .

ذهب القديس توماس الى انه لا يمكن البرهنة على قدم العالم ، فهل خطى خطوة أخرى للامام وحاول البرهنة على حدوث العالم وهو الموقف الذى يتخذه عموما الأوغسطينيون ؟ لا ، بل رأى القديس توماس أن هذا الموقف غير مقبول منطقيا ! ان خلق العالم فى الزمان لا يمكن استنتاجه بالضرورة لا من النظر فى العالم ذاته ، ولا من النظر فى ارادة الله ، الا انه يمكننا الاعتقاد ، حتى اذا لم نستطع البرهنة على ذلك ، ان العالم قد بدأ لأن العقيدة تقول لنا ذلك . لقد وقف اذن القديس توماس موقفا وسطا بين الرشديين الذين يؤكدون قدم العالم ، وبين الأوغسطينيين الذين يؤكدون حدوثه بأن قال بامكانية بدء العالم فى الزمان وبامكانية قدمه ايضا .. فلسفيا بالطبع (٢٨) . ويمكننا تلخيص موقف القديس توماس كالآتى : ان الفلسفة اذا كانت عاجزة عن البرهنة على ماتؤكده العقيدة أى عن اثبات ان له بداية فانها تستطيع مع ذلك أن تهدم البراهين التى قدمها بعض الفلاسفة على قدم العالم .

---

(٢٧) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 165 — 166.

(٢٨) Gilson : Le thomisme p. 136 — 138.

ويعتقد جيلسون ان القديس توماس نجح فى التوفيق بين المسيحية وبين الأرسطية فيما يتعلق بنظرية العالم (٢٩) • ولا نوافق جيلسون على رأيه هذا لأن كل ما فعله القديس توماس هو تمسكه بما تقوله المسيحية ولم يات باى جديد ، ولا باى تاويل للعقيدة بما يجعلها تتفق والأرسطية • اما ابن رشد فلقد رأينا كيف انه تاول الدين الاسلامى بحيث جعله يقول بقضية ارسطية ، الا وهى قدم العالم ، وان ألبسها لباسا اسلاميا فجعلها قدم حادث اى مخلوق • فالجديد الذى اتى به ابن رشد هو التوفيق بين الخلق والقدم ، فالمفهومان عنده لايتعارضان، وكان هذا هو الحل العبقرى لهذه المشكلة الشائكة • اما القديس توماس فميز بوضوح بين المفهومين : ان الفلسفة يمكن ان تبرهن على الخلق ولكنها لا تستطيع البرهنة على انه قد تم منذ القدم ab aeterno تماما كما انها لا تستطيع البرهنة على الحدوث •

ذهب الأكوينى الى ان الله قديم وبالتالى ففعل الخلق عنده ، قديم اما الأثر الخارجى لهذا الفعل ، اى العالم نفسه ، فيجب أن يتم بالطريقة التى ارادها الله • واذا كان الله قد اراد ان يكون هذا الأثر الخارجى موجودا بعد ان لم يكن موجودا esse post non esse فلا يجب ان يكون قد وجد منذ القدم esse ab aeterno حتى اذا كان فعل الخلق ذاته كما سبق ان قلنا كفعل من افعال الله قديما (٣٠) •

(ب) الخلق من عدم :

يقول توماس الأكوينى عن الخلق من عدم بعد ان ذكر ابن رشد كأساس فلسفى يعتمد عليه : « ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئى عن فاعل جزئى فقط بل يجب اعتبار صدور الوجود كله عن العلة

---

(٢٩) Ibid p. 139 — 140.

(٣٠) Contra Gentiles 2, 3—37 cité par Copleston Histoire de la philosophie p. 389.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٢ — ٥٦٥ •

الكلية ... وهذا الصدور هو الذى نخصه بالخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئى فليس يقدر له وجود قبل صدوره . فاذا اعتبر صدور الموجود الكلى كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور . واللاشىء هو نفس اللا موجود . فاذا كما أن توليد الانسان يكون من لا موجود أى من لا انسان كذلك الخلق الذى هو صدور الوجود كله يكون من لا وجود أى من لا شىء » (٣١) . ان الخلق هو صدور من علة أولى كلية هى الله وهو وجود بعد لا وجود أى بعد عدم ، تماما كما أن العلة الجزئية توجد معلولها بعد أن لم يكن موجودا. يبدو أن القديس توماس كان يدرك صعوبة تصور الخلق من عدم الذى تقول به العقيدة ، ولذلك وكما هى عادته دائما يقدم لنا الاعتراضات التى يمكن أن تقام فى وجه الفكرة لينقضها بعد ذلك . ولعل اهم هذه الاعتراضات هو أن الفعل الذى هو انتقال من موجود الى موجود اشرف من ذلك الذى ينتقل من لا شىء (أى من العدم) الى شىء (أى الى وجود) ، وبالتالى فالخلق باعتباره اشرف الأفعال لابد أنه انتقال من موجود الى موجود (٣٢) . ويرد على هذا الاعتراض ببراعة فى الحقيقة ، وإن كان المبدأ الذى اعتمد عليه يبدو وكأن الموقف هو الذى أملاه عليه ، فهو لا يستند فى رأينا الى أى أساس منطقى أو عقلى . أما هذا المبدأ هو « أن التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه » . أى أن قيمة أو رتبة أو شرف التغير يستمد مما يصير اليه الموجود بعد التغير ولا يستمد مما كان عليه قبل هذا التغير . وعلى هذا الأساس يكون التوالد اشرف من الاستحالة لأن التوالد هو انبثاق صورة جوهرية بعد عدمها بينما الاستحالة هى تحول من صورة عرضية الى أخرى . وعلى هذا الأساس أيضا يكون الخلق من عدم أشرف من الخلق من شىء » (٣٣) .

---

(٣١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الأول ، ص ٥٤٢ - ٥٤٣ .

(٣٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول - المبحث ٤٥ - الفصل الأول ، ص ٥٤٢ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ .

الخلق اذن بالنسبة للقديس توماس الاكوينى ، هو بكل وضوح وصراحة خلق من العدم · اما السلطة الفكرية التى اعتمد عليها هنا فهى ابن رشد كما يذكر هو نفسه · تأول ابن رشد ما جاء فى سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » بان « الخلق احداث شيء من لا شيء » فاعتمد القديس الأكوينى على هذا التأويل فى كل إستدلاله (٣٤) · ولقد سبق أن بينا أن لابن رشد موقفا فلسفيا دقيقا للغاية من قضية الخلق من عدم اذ أن المادة عنده قديمة وإن كانت مخلوقة ·

وكلمة ex nihilo هذه أى « من العدم » تستحق التوقف عندها · ذهب القديس توماس الأكوينى الى أنها لا تشير الى السببية المادية بل الى انها تشير الى الترتيب كأن تقول « ان الظهر يصير من الصباح » او تشير الى نفى السببية المادية · فيكون معنى قولنا « يحدث من لا شيء » هو « لا يحدث من شيء » (٣٥) · ويقدم لنا جيلسون توضيحا لهذا المفهوم الذى شغل كل فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى ، فيقول ان النمط الذى يفيض وفقا له كل الوجود عن العلة الكلية التى هى الله اسمه الخلق · والخلق هو التحول من اللا وجود (أى من العدم) الى الوجود ، وهو بالذات عندما نقول أن الله خلق الكون من لا شيء · ولا يعنى هذا ابدا أن الله هو العلة المادية بل يعنى ان الوجود ظهر بعد العدم وكون الله خلق العالم من العدم لا يعنى انه اخرجه من مادة موجودة اصلا ، بل أن الخلق يعنى أن الوجود قد ظهر بعد العدم ، اذن لا توجد اية مادة عند الخلق عند القديس توماس (٣٦) ·

الا أن قضية الخلق من عدم تبدو متعارضة مع الأرسطية تماما تلك الفلسفة التى جعل الأكوينى كل مهمته التوفيق بينهما باعتبارها ممثلة للحقيقة العقلية ، وبين العقيدة المسيحية بقدر الامكان · واعتمد القديس الأكوينى للتوفيق بين ارسطو والمسيحية بالنسبة لهذه القضية

(٣٤) نفس المصدر ، ص ٥٤٢ ·

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ ·

(٣٦) Gilson : Le thomisme, p. 111 — 112.

على فكرة ذكية للغاية ، سبق ان استخدمها وهو بصدد معالجة قدم او حدوث العالم ، الا وهى ان ارسطو نفسه لم يجزم بانه ليس هناك خلق من عدم · ان قول ارسطو فى الكتاب الأول من الطبيعيات فى الفصل ٢٤ « لا يصنع شيء من لا شيء » وهو الذى يشكل الاعتراض الأول على فكرة الخلق من عدم يمكن الرد عليه بالتفرقة بين العلل الجزئية والعلة الأولى الكلية ، اى علة الوجود ككل · يقول الأكوينى « ان متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا الا صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التى لا تفعل الا فى موجود سابق ، وكذلك اجمعوا على انه ليس يفعل شيء من لا شيء الا ان هذا الأصل لا محل له فى الصدور الأول عن مبدا الأشياء الكلى » (٣٧) · اما الاعتراض الثانى على قضية الخلق من عدم ، وهو اعتراض ارسطى ايضا (فيما يزعم المشاؤون) فهو يقوم على ان التغيير وهو نمط الايجاد الوحيد فى رأيهم، يكون دائما تغييرا فى مادة موجودة اصلا · لقد خلط هؤلاء بين الخلق والتغيير ، وذهبوا الى ان الله لا يصنع شيئا من لا شيء او الى ان « لا شيء يكون من العدم » ex nihilo nihil fit . وقد رد القديس توماس على هذا الاعتراض بأن الخلق ليس تغييرا لأنه خاص بالجوهر ذاته بينما التغيير يتعلق ببقية المقولات ، واذا حسبناه نمطا من التغيير فان ذلك يكون بالتصور العقلى فحسب (٣٨) · قصد القديس توماس بهذه التفرقة بين الخلق والتغيير بيان أن ارسطو لم يتعرض بالمرة لمفهوم الخلق (وهذا صحيح) وأن نمط « الايجاد »الوحيد الذى تعرض له كان هو التوالد او التغيير فى مادة ، اذن هذا الاعتراض لا يعد اعتراضا ارسطيا حقا ·

ماذا كان موقف القديس توماس الأكوينى من المادة الأولى تلك التى اعتبرها ارسطو قديمة ومجرد قوة · نظر القديس توماس للعالم بعين المسيحى ، بعين عالم اللاهوت ، اى اعتبره قبل كل شيء مخلوقا لله· ورأى فيه مجهودا جبارا للتشابه مع الله · كان القديس توماس

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثانى ، ص ٥٤٥ ·

(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤٥ ·

الأكوينى من طائفة القديس دومنيك الذى قام بمواجهة الذين جعلوا من المادة شرا ، اذ رأى هو فيها انعكاسا لله ، فهى تتطلع اليه وتقترب منه ساعية للتشبه به · وكان هذا واضحا بالذات بالنسبة للانسان (٣٩) ·

كان من الضرورى أن يعتبر القديس توماس الأكوينى المادة الأولى مخلوقة والا خرج على أساس جوهرى من أسس العقيدة ، ولذا كان عليه أن يواجه اعتراضات الأرسطيين الجذريين · أما أول هذه الاعتراضات فهو أن أرسطو ذهب فى الفصل ٦٢ من الكتاب الأول من الطبيعيات الى أن كل شىء يصنع من مادة قديمة · ورد الأكوينى بأن أرسطو كان يعنى بالطبع هنا الصنع الجزئى أى الاستحالة ، أما الخلق فهو شىء آخر مختلف تماما فهو صدور كل الأشياء على المبدأ الكلى بما فى ذلك الهيولى · أما الاعتراض الثانى فملخصه أن الله لكونه المبدأ الفعال الوحيد فلابد وأنه مرتبط ارتباطا شديدا بالمادة الأولى وهى المبدأ الانفعالى دون أن يعنى هذا الارتباط صدور المادة عن الله · رد قديسنا على هذا الاعتراض بأن الانفعال هو معلول الفعل وبالتالى فان المادة من فعل الله · أما الاعتراض الثالث فيذهب الى أن كل فاعل يفعل مايشبهه والله فى المسيحية هو الفاعل الموجود بالفعل وهو مايستلزم أن يكون فعله مثله بالفعل أيضا · ومعنى هذا أن المادة التى قال عنها أرسطو انها موجودة بالقوة فحسب لا يمكن أن تكون من فعل الله · ورد الأكوينى قائلا : ان ماهو موجود بالقوة يجب أن يكون مخلوقا أيضا (٤٠) أما كيف يكون الوجود بالقوة مخلوقا فى نفس الوقت فهذا مالم يفسره لنا قديسنا ، على عكس ابن رشد الذى سبقه الى نفس القول وان تفوق عليه بتوضيحه ·

حل القديس الأكوينى مشكلة المادة الأولى معتمدا فى رأينا على حل ابن رشد بقوله انها مخلوقة بالرغم من كونها بالقوة وان لم يذهب

---

(٣٩) Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans Cahier, Cercle Thomiste, Le Caire p. 11.

(٤٠) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٤ ، ص ٥٣٦ _ ٥٣٨ ·

بالطبع الى حد القول انها ايضا قديمة كما ذهب ابن رشد . وبهذا يكون قد تخلى عن مفهوم عزيز على الفلسفة الأرسطية وهو ما لم يفعله ابدا ابن رشد . فيقول القديس توماس ان ما هو بالقوة مخلوق ايضا فى نفس الوقت ، ويؤكد ان القدم لله وحده فيحطم دعامة ارسطية اساسية الا وهى فكرة الوجود بالقوة الذى لا يمكن ان يكون حادثا ، ولو انه بهذا يكون وفق بين المسيحية التى تذهب الى القول بالخلق من عدم وبين الأرسطية . وقد رأينا ان ابن رشد لم يحتاج الى التضحية بهذا المفهوم حتى يقول بالخلق من عدم .

والخلق عند القديس توماس يتم دفعة واحدة ، أى انه يرفض فكرة خلق الهيولى اولا ثم خلق الموجودات من هذه الهيولى يقول : « لأن الخلق هو اصدار الوجود باسره لا أصدار الهيولى فقط » (٤١) و « الفعل الالهى لا يحتاج الى طبيعة (مادة) موجودة اصلا » (٤٢) . وترتب على انكار القديس الأكوينى لقدم المادة وعلى تاكيده أن الخلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أن الخلق عنده لم يعد نوعا من التغيير (علما بان نوع الايجاد الوحيد عند أرسطو هو التوالد (génération وبهذا يكون قد خرج تماما عن النظرية الأرسطية . وكرس القديس توماس الكتاب الثامن من كتابه « الطبيعة » للرد على الكتاب المقابل عند ابن رشد ، وكلا الكتابان عبارة عنشرح لنفس الكتاب عند أرسطو . ويدور هذا الكتاب حول فكرة اساسية الا وهى أن الخلق من قبل الله ليس حركة ولا تغييرا ولكنه نوع من الصدور (٤٣) . ويختلف فعل الله وهو الخلق الكلى اختلافا تاما عن فعل الانسان وهو الصنع الجزئى . فالانسان محدود القدرة وهو ممكن الوجود ولذا فهو يحتاج الى مادة موجودة اصلا ليصنع منها ما يريد اما الله فهو ضرورى الوجود وهو مصدر الوجود الممكن ذاته ، هو اذن علة كل شيء بما فى ذلك المادة .

---

(٤١) نفس المصدر : المبحث ٤٥ ، الفصل الرابع ، ص ٥٥٠ .

(٤٢) Summa Contra Gentiles : Texte de l'édition Léonine — P. Lethielleux — Paris 1954, 2ème livre Chapitre 16 p. 49.

(٤٣) Renan : Averroès l'averroisme p. 238.

وتتنافى فكرة قدم المادة مع مفهوم الخلق ، كما تتنافى معه فكرة أنه حركة أو تغيير · فلو أن الخلق كان حركة أو تغييرا « لوجب أن يبحث له عن موضوع وهو ما يتنافى مع نفس فكرة الخلق » (٤٤) ·

ويجد القديس توماس من يدافع بحماس عن أرسطيته ، فيذهب جينى الى أن مذهب ارسطو ذاته يحتمل فكرة الخلق حتى وان قال بقدم المادة ، وحتى ان لم يشر لفكرة الخلق من عدم · محظوظ هو القديس توماس الذى يجد مدافعين مخلصين عن ايمانه الحقيقى وفى نفس الوقت عن أرسطيته السليمة · اما ابن رشد فقد حلت عليه « لعنة العقل » سواء كان هذا فى حياته ام بعد مماته على أيدى أعداء الرشدية· وما يزال ابن رشد حتى الآن اما يكفر باسم الدين أو يدافع عنه على حساب فلسفته فتحرف هذه الأخيرة وتطمس معالمها الحقيقية وارسطيتها الواضحة - وهى ميزتها الكبرى - تحقيقا لهذا الهدف ! يقول جينى مدافعا عن فكر القديس توماس أن نفس مبادىء الفلسفة الأرسطية لم تكن تجبر صاحبها على انكار الخلق وانكار أن للعالم بداية فى الزمان · وكانت تفرقته بين الفعل والقوة قائمة فقط على فكرة التغير · والخلق حتى لو كان فى الزمان in tempore ليس تغييرا وبالتالى فهو خارج نطاق المذهب الأرسطى ، بل أن الأرسطية يمكن أن تعمم حتى تشتمل على فكرة الخلق ذاتها · ويضيف جينى أنه ليس صحيحا أن فكرة الخلق لا تجد مكانا فى مذهب ارسطو ، وان كانت فكرة المادة القديمة تستبعد أن تكون له بداية زمانية (٤٥) · ويمكننا القول تعقيبا على ذلك أن القديس توماس أعطى هنا معان جديدة لمبادىء ارسطو، فاصبحت الفلسفة على يديه لاهوتا ، وكان هو يعتبر نفسه لاهوتيا (٤٦) ·

---

(٤٤) Contra Gentiles, 2ème livre, chap. 17 p. 51.

(٤٥) Geny (Paulus) : La cohérence de la synthèse thomiste dans Xenia thomistica-Volumen Primum, Romae in Pont. Collegio Angelico 1925, p. 112 — 114.

(٤٦) Gilson : History of christian philosophy in middle ages p. 365.

والخليقة عند القديس توماس كما هى عند ابن رشد ليست خالقة، كان الفلاسفة المشاؤون العرب المتاثرون بالأفلاطونية المحدثة يذهبون الى ان الله لا يخلق الا شيئا واحدا ، وأن هذا الشيء يخلق بدوره شيئا آخر وذلك وفقا للمبدأ الشهير : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، اما رفض الوسائط فى عملية الخلق ففكرة رشدية كما سبق ان رأينا ويمكننا القول ان القديس الأكوينى قد اخذها عنه ٠ تمسك القديس توماس كما يقول لنا مؤرخ فلسفة العصور الوسطى الألمانى الشهير جرابمان بفكرة انفراد الله بفعل الخلق كما انكر استعانة الله بمخلوقاته كادوات او كعلل ثوان فى الخلق (٤٧) وكما رفض ابن رشد نظرية ابن سينا فى هذا الموضع رفضها القديس توماس الذى يقول فى خلاصته اللاهوتية : « ان الخلق لا يمكن ان يكون الا فعلا خاصا بالله وحده لأن المعلومات التى هى أعم يجب اسنادها الى العلل التى هى أعم وأسبق والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب أن يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهى الله ٠٠٠ ذهب قوم الى ان الخلق وان كان فعلا خاصا بالعلة الكلية الا انه مقدور لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى اثبت ابن سينا ان الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرا آخر بعده وجوهر العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة ٠٠٠ لكن هذا باطل لأن العلة الثانية الآلية لا تشترك فى فعل العلة العالية » (٤٨) رفض اذن فكرة الخلق بواسطة الفيض تماما كما كان ابن رشد أول من رفضها ضمن المشائين العرب مدركا انها فكرة مدسوسة على الأرسطية ٠

وبقيت بعد هذا مشكلتان فى موضوع الخلق عند توماس الاكوينى يجدر بنا ان نعرض لهما وهما : « كيف نتجت كثرة الموجودات المخلوقة عن الله الواحد البسيط ؟ » و « هل يخلق الله الأشياء بضرورة طبيعية ؟ » يجيبنا القديس توماس على هذين السؤالين فى جملة

---

(٤٧) Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin, traduction de Van Steenberghen, Paris 1920, p. 125.

(٤٨) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الخامس ، ص ٥٥١ ٠

واحدة « ان الأشياء تفيض عن الله بالمعرفة وبالارادة . وبهذه الوسيلة يمكن لكثرة الأشياء أن تصدر مباشرة عن الله الواحد البسيط الذى تحتوى حكمته تماما كل الموجودات (٤٩) • ونظريته فى المثل هى التى ساعدته على حل المشكلة الأولى • ان المثل هى صور الأشياء المفارقة للأشياء ذاتها وهى موجودة فى ذات الله • ولا يوجد فى الله مثال للكون المخلوق ككل فحسب بل توجد فيه أيضا كثرة من المثل الخاصة بالموجودات المختلفة التى تكون هذا الكون • ويمكن الاعتراض على هذه الفكرة بأن كثرة المثل لا تليق ببساطة الله ، ويحل القديس توماس هذه المشكلة بالتفرقة بين نوعين من المثل • فثمة مثل نكونها نحن من خلال معرفتنا بالموجودات ، أى تتكون نتيجة لمعرفتنا بهذه الموجودات، كما أن ثمة مثل هى مثل بمعنى أنها نماذج للموجودات ذاتها ، وهذا النمط الثانى من المثل وهو الأشرف بالطبع هو الخاص بالله • ان هذه المثل الموجودة لدى الله أشبه بالمثل أو بنماذج الأشياء المصنوعة فى عقل الصانع • وكثرة المثل هذه لا تدخل أى كثرة فى العقل الذى توجد به فهى ضمن معرفة الله لذاته • ان الله يعرف بطريقة كاملة جوهره الذاتى، أو ماهيته الخاصة الا أن هذه الماهية يمكن أن تعرف ليس كما هى فى ذاتها فحسب ولكن من حيث مشاركة المخلوقات فيها بطريقة ما • « ان كل ماهية تفيض عن الماهية الالهية » فيما يقول القديس توماس
(٥٠) Omnis essentia derivatur ab essentia divine

واشتهرت هذه الفكرة التوماوية بالصيغة التالية :
"Scientie divina est cause rerum".

أى ان « العلم الالهى هو علة الأشياء » • ويلفت جيلسون نظرنا لفكرة شديدة الخطورة فى الحقيقة وان كان يمر عليها بسرعة لا تتناسب مع اهميتها • يقول ان العدم ليس هو بالقطع عند القديس توماس « الرحم الأصلى » الذى خرجت منه كل المخلوقات ، لأن الوجود لا يمكن أن يصدر الا عن الوجود • ان كل الموجودات قد وجدت لأن ماهيتها جاءت من الماهية الالهية (٥١) • ولابد أن جيلسون يقصد بهذا أن الخلق جاء

---

(٤٩) Gilson : Le Thomisme, De Potentia qu III, art 4, ad Resp. — p. 1214.

(٥٠) Gilson Le Thomisme p 127 — 128 De Verit. III, 5, ad sed contra.

(٥١) Ibid p. 128.

من ماهيــة الله وبالتــالى فالخلق من عــدم يعنى الخلق من العدم المادى وليس من العــدم العقلى المثـــالى · وفى رأينـــا ان فـكرة الخلق ، وفق المثل يمكن ان تتعــارض مع فـكرة الخلق فى زمان · ان المثـل عنــده هى جزء من ماهيــة الله ولذا لنـــا ان نتساءل لو اخذنا جانب المعــارضة الا يجب للمثل ان تـكون موجودة منذ الأزل ؟

وفـكرة أن العلم الالهى هو مصــدر الوجود فـكرة رشدية تماما · وكان للدكتور قاســم فى كتابه « نظرية المعرفـة » الفضــل فى ابراز اقتباس القــديس توماس لهــذه الفكرة بكل تفاصيلها عن ابن رشد · لقــد حور ابن رشد فـكرة الألوهيــة الأرسطية التى تجعل الله لا يفكر الا فى ذاته لأنه عقل محض وبالفعل ولا يحتوى على اى شىء بالقوة بحيث جعل ذات الله تشمل كل مثل او صــور الأشــياء · ان العلم الالهى ليس الا الموجودات فى اشرف واكمل صــور وجودها · وقــد بين د· قاسم معتمدا على أسين جالاسيوس فى كتابه « الرشدية اللاهوتية عند القديس توماس الأكوينى » ان القديس توماس أخذ هذه النظرية عن طريق ريمون مارتان ، اكثر من فهم الفلسفـــة العربيـــة فى القرن الثـــالث عشر والذى ترجم « ضميمة العلم القــديم » لابن رشــد ترجمــة ادبيــة ، والذى اعتمــد فى كتـــابه الشهير « خنجر العقيــدة ضــد المسلمين واليهود » ضمن ما اعتمــد على تهــافت التهــافت · ومعروف أن القــديس توماس اعتمد على القسم الأول من « الخنجر » فى تاليفــه للخــلاصة اللاهوتية (٥٢) · ولعل مقــارنة النصــوص هنــا تظهر او تقطع باخــذ القــديس توماس عن ابن رشد · يقول ابن رشد فى « تهــافت التهــافت » مدافعـــا عن فـكرة الالوهيـــة الأرسطية ، التى رأت فى الله عقلا يعقل ذاته والتى يؤخذ عليهــا عموما انها جعلت الله جاهــلا بمــاخلق : « وانما الذى يضــعون ان الذى يعقــله من ذاته هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الــذى هو علة للموجودات لا بانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقل كالحال فى العقل منا » (٥٣)· ويقول فى ضميمة العلم القــديم « الحــال فى العلم القــديم مع الموجود

---

(٥٢) د· محمود قاســـم : نظرية المعرفـــة عنــد ابن رشـــد ، ص ١٤٨ ـ ١٥٨ ·

(٥٣) تهافت التهافت : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ·

خلاف الحال فى العلم الحديث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث » (٥٤) • ويقول القديس توماس فى خلاصته اللاهوتية : « ان وجود العلة الفاعلة الأولى أى الله هو عين تعلقها فاذا جميع المعلولات التى لها وجود سابق فى الله من حيث هو علتها الأولى لابد أن تكون موجودة فى تعقله وأن تكون كلها فيه على حسب الحالة المعقولة » (٥٥) ويقول أيضا بنفس المعنى فى عدة مواضع (٥٦) اكتفينا بذكر مثالا عليها يوضح التقارب الشديد بينه وبين ابن رشد فى هذا المجال •

أما المشكلة الثانية ألا وهى « هل خلق الله الأشياء وفقا لضرورة طبيعية ؟ » فيحلها القديس توماس بأن يقدم لنا ثلاثة أدلة على أن الله خلق المخلوقات بارادة حرة وبلا أية ضرورة طبيعية • وأول هذه الأدلة أن الله على عكس الطبيعة يعمل لتحقيق الغاية التى يعرفها. لأنه يمتلك العقل والارادة اللتان لا تمتلكهما الطبيعة • أما الدليل الثانى فهو أن الطبيعة تعمل دائما - اذا لم يحل دون ذلك حائل - بطريقة واحدة لا تتغير والسبب فى ذلك أن كل شىء فيها يعمل وفق طبيعته • اذن هى محددة بنمط وجود واحد • أما الله فهو ليس محددا بالمرة بنمط وجود وحيد • فلو عمل وفقا لضرورة طبيعية لخلق نمطا من الوجود لا متناه ولا محدد • ومعلوم لدينا أنه يستحيل وجود لا نهائيين فى آن واحد • ثمة تناقض اذن فى القول أن الله يخلق

---

(٥٤) « ضميمة لمسالة العلم القديم » : ص٣٨ فى « فلسفة ابن رشد » . المطبعة المحمودية ، سنة ١٩٣٥ •

(٥٥) الخلاصة اللاهوتية : المبحث الرابع عشر ، الفصل الخامس، ص ١٨٦ ، ١٨٧ •

(٥٦) نفس المصدر السابق : المبحث الرابع عشر ، الفصل الثامن، ص ١٩٣ ، ١٩٤ •

وفق ضرورة طبيعيـــة · ونمط الفعل الوحيد المنـاسب هنـا هو الفعل الارادى · المخلوقات تفيض اذن عن الله كآثار محددة للـكمال اللانهائى لله اذ يحـددها عقله وتحـددها ارادته · أما الدليل الثـالث فيقوم على العـلاقة التى تربط بين العلة والمعلولات · ان المعلولات بوجه عام توجـد وجوداً مسبقا فى علتهـا حسب نمط وجود هـذه العلة · والوجود الالهى هو عقله ذاته اذن مخلوقاته موجودة فيـه وفق نمط وجود معقول ، وهى أيضـا تفيض عنـه وفق نمط وجود معقول وبواسطة الارادة · ارادة الله هى اذن العلة الأولى لـكل شىء (٥٧) ·

ويطلق القـديس توماس الأكوينى على علاقـة الله بمخلوقـاته اسـم المشـاركة .Participation ولا تفترض هذه الفكرة أى معنى من معـانى وحـدة الوجـود بل هى على العكس تسـتبعد ذلك تمـاما · فالمشـاركة تعنى الخير الذى يربط الخـالق بالخليقـة كمـا تعنى فى نفس الوقت الفـارق بينهما والذى يحول دون اندماجهما · وقـد توحى المشاركة لأول وهلة بأن الخليقـة تشـارك الله فى الوجود ، الا أن هذا ليس صحيحاً، لأنهـا فى الحقيقـة تعنى استمداد الخليقـة لوجودها من الخالق ، مما يدل على أن الخليقـة ليست هى الخالق ، بل هى اقل مرتبـة منـه · ان العـالم يوجد دون أن يحـدث أى تغيير فى المـاهية الالهية ، وهو لم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعيـة بل يصـدر عنه نتيجـة لارادته وتعقله كمـا سبق أن بينـا · ان الله يعلم كل آثاره الخارجيـة أو كل مخلوقاته قبل أن يخلقهـا وفق ارادته (٥٨) · وعلاقة المشاركة هى علاقة المخلوقات بالله وليست علاقـة الله بمخلوقاته لأن ذلك مستحيل حقيقة وان كان ممكنا « اعتبـاريا » كما يقول القـديس الأكوينى · ويذهب القـديس توماس الى أن علاقة الله بالخليقـة اما أن تـكون مماثلة للجوهر الالهى واما أن تكون عرضـية · الا أن الجوهر الالهى لا يمكنه الارتبـاط بعـلاقة ضرورية بالخليقـة لأن الله فى هـذه الحـالة سـيعتمد بوجـه من الوجوه على

---

(٥٧) Gilson : Le thomisme p. 124 — 126.

والخلاصة اللاهوتيـة : المبحث التاسع عشر ، الفصـل الرابع ، ص ٢٥٨ . ٢٥٩ ·

(٥٨) Gilson : La philosophie du moyen âge p. 182-183.

المخلوقات ومن ناحية اخرى لا يمكن لله لبساطته التامة تقبل اى اعراض • وبالتالى لا يمكن لله الارتباط بعلاقة حقيقية بالخليقة وان كان العكس صحيحا (٥٩) • وكان لهذه الفكرة وقع غريب وقتئذ اذ ان من شأنها الايحاء بان الله لايعنى بمخلوقاته . ولكنها بلا شك النتيجة المنطقية تماما لميتافيزيقا القديس توماس • وفى الحقيقة لم يكن القديس توماس يستطيع اثبات وجود علاقة جوهرية تربط الله بمخلوقاته ولو فعل لكان عليه قبول فكرة قدم الخلق من جهة ، وكون الله لا يمكنه الوجود مستقلا عن المخلوقات من جهة أخرى ، اى لكان عليه قبول فكرة ان الله والخليقة يكونان كلا واحدا وهو ما يجعل من المستحيل تفسير ظهور واختفاء المخلوقات الفردية • يكفى اذن لعلاقة الله بالمخلوقات ان تكون علاقة عقلية relation rationis قد خلعها العقل الانسانى على الله (٦٠) ، او كما يقول القديس توماس « واضافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط » (٦١) • ويخيل الينا ان هذا المأزق الذى وجد القديس توماس نفسه فيه ، وان استطاع الخروج منه بفكرة المشاركة من طرف واحد اى من طرف المخلوقات ، سببه فكرة الألوهية الأرسطية التى حاول التوفيق بينها وبين الفكرة المسيحية عن الله • ذهب الى ان الله عقل ، وبذلك يكون اعتمد على الأرسطية ولكنه رآه عقلا خلاقا بارادته وبهذا يكون اختلف مع المعلم الأول ليقترب من المفهوم المسيحى لله •

واخذ القديس توماس فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد • فالله يحفظ وجود الكائنات كلها باستمرار وهذا يعنى استمرار فعله ، اى ان الخليقة تحتاج للاستمرار فى الوجود لخالقها • يقول القديس توماس « ان الايمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله فى الوجود

---

(٥٩) Copleston La philosophie médiévale p. 384—)2'

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٨ •

(٦٠) Copleston : La philosophie médiévale p. 385.

(٦١) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ •

ولتوضيح ذلك يجب ان يعتبر ان شيئا يحفظ من آخر على نحوين احدهما بالتبعية وبالعرض ٠٠ والثانى بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفا على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات الى الحفظ الالهى لأن وجود كل خليقة يتوقف على الله بحيث انها مالم تحفظ فى الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها فى نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم » (٦٢) ٠ وعلى الرغم من ان القديس توماس يؤكد ان هذه فكرة عقائدية الى جانب كونها فكرة عقلية ، فان بلورتها فى شكلها الفلسفى يتضح فيها فى رأينا تماما تاثير ابن رشد ، وقد سبق لنا ان بينا كيف أن فعل الخلق مستمر عند ابن رشد وكيف أن الخليقة تحتاج لله لحفظ وجودها ٠

(ج) مقارنة بين ابن رشد والقديس توماس الاكوينى :

ربما تكون هذه المقارنة قد تمت بالفعل فى أثناء معالجتنا لنظرية العالم عند القديس توماس الأكوينى الا أننا نرى تجميع عناصرها هنا لمزيد من الايضاح ٠ تكاد تطابق نظرية العالم التوماية فى رأينا النظرية الرشدية الا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا ، مما ترتب عليه اختلافات اخرى بينهما ٠ فرق ابن رشد ببراعة كما سبق أن بينا بين القدم الزمانى الذى يفترض علة ، والذى لا يتعارض بالتالى مع مفهوم الخلق، وبين القدم الذاتى الذى لا يحتاج لعلة وهو الله وحده ٠ اما القديس توماس فقد ذهب الى أن مفهوم العلة لا يتضح فى القدم الزمانى ومن ثم فلا داعى للقول به بالنسبة للعالم ٠ فالعالم حادث اذن لأن العقيدة تؤكد ذلك وان كنا لا نستطيع البرهنة على هذا ، تماما كما لا نستطيع البرهنة على استحالة قدم العالم ٠ وقد خلق الزمان عند كلا الفيلسوفين مع العالم ٠ ويذهب ابن رشد الى أن المادة قديمة ، وبذلك يكون احتفظ بالمفهوم الأرسطى الشهير عن المادة وهو من أهم أعمدة الفلسفة الأرسطية ، وان كانت مخلوقة ، وبهذا يكون مخلصا للعقيدة وموفقا ببراعة بينها وبين الفلسفة الأرسطية ٠ اما القديس توماس فالمادة

---

(٦٢) نفس المصدر السابق : الكتاب الأول ، المجلد الثانى، المطبعة الأدبية فى بيروت سنة١٨٨٩ ، المبحث١٠٤ ، الفصل الأول ، ص ٦٠١ ، ٦٠٢

عنده مخلوقة فحسب . ويقول ابن رشد بالخلق ، ويعلن القديس توماس الاكوينى صراحة كما رأينا انه اخذ هذه الفكرة عن ابن رشد الذى تأول بها الآية الشهيرة المذكورة فى سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » ، تلك الآية التى تحتوى معنى موجود فى القرآن أيضا . ونفس فعل الخلق ، كفعل من افعال الله قديم عند ابن رشد وهو كذلك عند القديس توماس . وعند ابن رشد ان الله يخلق المخلوقات على نمط المثل او الأفكار التى تكون علمه وبهذا يكون فيلسوفنا قد فرق بوضوح بين العلم الالهى الخلاق والعلم الانسانى الذى يترتب على ادراك هذه المخلوقات ، كما يكون قد جعل فعل الخلق هو التعقل الالهى . فالله عنده عقل تماما كما هو عند ارسطو ، وان اضاف اليه هو مفهوم قدرة الخلق فوفق بذلك بين الأرسطية والعقيدة . وأخذ القديس توماس هذه الفكرة بكل تفاصيلها الدقيقة مما يؤكد اطلاعه على معالجة ابن رشد لها سواء كان ذلك بطريقة مباشرة او بطريقة غير مباشرة اى عن طريق مفكر آخر . والخلق مستمر عند ابن رشد وكذلك هو عند القديس توماس . وكما كان ابن رشد اول من انكر الخلق بواسطة الفيض من بين فلاسفة الاسلام المشائين مدركا انها فكرة مدسوسة على الأرسطية كذلك كان القديس توماس اول من انكر الخلق بالفيض من بين مفكرى المسيحية متأثرا فى هذا بلا شك بابن رشد وان لم يصرح بذلك .

يتضح اذن مما سبق ان الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو تمسك ابن رشد بفكرة قدم العالم او المادة زمانا بينما انكر القديس توماس ذلك . واستطاع ابن رشد بهذا أن يوفق بين العقيدة والفلسفة الأرسطية قائلا ان العالم حادث منذ القدم وان المادة قديمة وان كانت مخلوقة . وبتوفيقه بين مفهومى الخلق والقدم استطاع المحافظة على كل المفاهيم الأرسطية المكونة لتلك النظرية التى اثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . اما القديس الأكوينى فقد اضطر، لكونه عالم لاهوت يخشى المساس بالعقيدة قبل أن يكون فيلسوفا ارسطيا ، الى الحفاظ على المفهوم الحرفى للعقيدة فذهب الى ان العالم مخلوق بمعنى انه حادث مادة وزمانا ، كما اضطر بهذا الى التخلى عن الكثير من المفاهيم الأرسطية ، وان ادعى ان ارسطو نفسه لم يجزم ابدا بقدم المادة . وحاول المتحمسون له والمدافعون عنه بيان ان ماذهب اليه

لا يعد خروجا على الأرسطية فان مبـادىء هـذه لا تتعارض حقيقة ومفهوم الخلق بالمعنى الذى ذهب اليه فيلسوف المسيحية الأعظم ٠

وفى نهاية حديثنـا يمكننا القول ان قـدرة توماس الأكوينى التوفيقية كانت اقل جراة من تلك التى اظهرها ابن رشد ٠ وربمـا يكون السبب ان نقطة انطلاق كل منهما مختلفـة عن الأخرى ، فتوماس لاهوتى يعتمد على الدين ويريد أن يفلسف مفاهيمه ، او يريد ان يلبسها لبـاسا فلسفيا ارسطيا، اما ابن رشد فهو يبـدأ من الفلسفة او من ارسطو على وجه التحديد ليوفق بينـه وبين الاسـلام مقتنعـا بان ارسطو لم ينطق الا بالحقيقـة العقلية التى جاء بهـا القرآن فى شكل رمزى للجميع ٠ وبالطبع لا يمكننا انـكار ان العقيـدة الاسـلامية تسمح بالتاويل العقـلى او المجـازى الى أبعـد الحدود بينما تكاد العقيدة المسيحية ترفضه رفضا تماما ٠



الفصل الثالث

« مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت »

(١) العالم قديم عند سيجر دى برابانت :

يقول سيجر ان العـالم قـديم ، وقد عرض نظريته الجزئيـة هذه بوضـوح « فى كتابه فى الضرورة والامكان » الذى وضعه فيما بين ١٢٧١ و١٢٧٢ اى بعـد تحريم عام ١٢٧٠ . ولسيجر دليـلان على قـدم العالم ، أولهما يعتمد على فـكرة منطقيـة الا وهى قـدم الأجناس التى تكون العالم الدنيوى اى تلك الأجنـاس التى يفنى أفرادها ، وهى الفكرة التى عـرض لها بالذات فى كتابه « فى قـدم العـالم » . استمد سيجر اذن هـذا الدليل من الأورجانون ، ولقـد تحكم هـذا الأسـاس المنطقى فى كل مذهبـه الفلسفى (١) . أما الدليل الثـانى على قـدم العـالم فيقوم على فـكرة قـدم الجواهر المفـارقة اى الجواهر العقليـة وقـد عرضـه سيجر فى « فى النفس العـاقلة » .

يؤكد سيجر فى « فى قـدم العـالم » أن الأجنـاس بوجه عام خالدة حتى اذا كان افرادها يفنون . ويأخـذ الانسـان كمثـال ليلاحظ أن الأفراد فى الجنس البشرى يخلقون بالتوالد ، اى ان هذا الجنس يتحقق على التوالى فى افراده الذين لا يوجـدون جميعـا فى آن واحـد . وهـذا دليل على ان النوع لا يخلق بالذات per se اى ان الصـورة النوعيـة لا تتحقق كليـة ودائما فى كل المـادة كما هو الحـال بالنسبة للموجودات الغير فانيـة ، بل هو يخلق على العكس بالعـرض per accidens اى ان تحققه لا يتم الا من خلال افراد فانيين ومتتاليين ، ووجودهم عرضى بما انه ليس ثابتا

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 384.

ولا دائما · والأفراد الفانيون يوجدون عن طريق التوالد أى بواسطة فاعل شبيه لهم نوعيا · وكل فاعل يفترض وجود « مولد » générateur سابق عليه ، يستحيل اذن وضع علة أولى اذ انها ستحتاج بدورها لعلة أخرى شبيهة سابقة أى انه لا يمكننا التحدث عن بداية بالنسبة لهذا النوع من الأجناس التى يوجد أفرادها بالتوالد ، ولذا يعتبرها الفلاسفة قديمة (٢) · ومن جهة أخرى ما هو خالد فى الماضى هو كذلك فى المستقبل والعكس صحيح (٣) ·

وكل المبادىء المكونة للعالم السفلى بالنسبة لسيجر قديمة ونقصد بذلك كل من الأجناس والمادة والحركة والزمان ، بينما أفراد هذه الأجناس فقط هم الفانون والمتحركون والعابرون ·

هذا العالم القديم هل هو مخلوق عند سيجر أم لا ؟ وما هى علاقة الخالق بالخليقة ، أو بتعبير آخر ما هى علاقة الواحد بالكثرة ؟ تلك أسئلة تحدد الاجابة عليها الى حد كبير ، طبيعة نظرية العالم عند سيجر ، كما تحدد بالذات مفهوم الخلق عنده ذلك المفهوم الذى اختلف بصدده مؤرخو الفلسفة ·

(ب) الخلق عند سيجر دى برابانت :

فى كلمات موجزة ودقيقة يقدم لنا فان ستينبرجن الذى تخصص فى دراسة فلسفة سيجر دى برابانت نظرية هذا الفيلسوف فى الخلق قائلا انها اكثر نظريات سيجر تميزا وخاصة فيما يتعلق بالعلة الأولى التى يعتبرها علة مباشرة لمخلوق وحيد فقط الا وهو العقل الأول ، اما بقية المخلوقات فتفيض بطريقة غير مباشرة عن الله أى أن الخلق يتم عنده

---

(٢) Siger de Brabant : De necessitate et Contingentia dans Mandonnet: "Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie p. 132 — 134.

(٣) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet · "Siger de Brabant 2ème partie 158 — 159 et Ibid 1ère partie p. 169.

بفيض تدريجى (٤) · ولا يعـالج سيجر مسالة الخلق او علاقة العلة الاولى بالعـالم الا فى كتاب « الضرورة والامكان » · واول ما تعالجه هذه النظرية عنده هو مسالة : « هل خلق الله العالم وفق ارادة حـرة أم وفق ضرورة طبيعيـة ؟ » ويذهب سيجر فى كتابه الفلسفى هـذا ، الذى يعالج موضوعاته معالجة عقلية بلا ادنى اهتمام بالتوفيق بين فلسفتـه والعقيـدة ، الى ان العـلة الأولى (أو الله) تخلق مبـاشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قـديم مثل الله ، وهو المخلوق الوحيـد المبـاشر للعلة الأولى · وصحيح أن العـلة الأولى تخلق كل مافى الـكون خلقـا ضروريا ، اى انهـا تخلق العقول المفـارقة والأفـلاك السماوية كمـا تخلق كل ما لا يخضع للـكون والفساد فى الـكون ، وكل هذه المخلوقات قـديمة مثلها ، الا انهـا لا تخلق كل هـذه الخليقـة مبـاشرة ولـكن وفق نظـام معين وبطريقة غير مباشرة· اعتمد سيجر على هـذا المبـدا الافلاطونى الشهير : لا يمكن أن يفيض عن طبيعـة بسيطة الا مخلوق واحـد · اى أن العـلة الأولى تخلق المخلوق الأول وهـذا بدوره يخلق المخلوق الثـانى وهكذا (٥) · ولم يفلت اذن سيجر بالرغم من تمسكه بالأرسطية الجـذرية من التأثير الأفلاطونى وبهذا يكون اختلف هنا عن ابن رشد ·

ونفس الفكرة يعـالجها ضمن ما يعـالج فى كتاب « المستحيـلات » الذى جاء فيـه ان العقول المفـارقة تعتمد على العـلة الأولى ، ولا يمكنها الا ان تفعل ذلك نظرا لطبيعتهـا ، فهى ضرورية فى حـد ذاتهـا ، وكذلك العـلاقة التى تربطها بالعـلة الأولى علاقـة ضرورية · وواضح أن نظرية سيجر فى الخلق تقول بقـدم العـالم وتنفى حرية الله فى الخلق · ليس هـذا فحسب بل ان هـذه النظرية تنكر امكانية فنـاء العـالم · ولـكنه

---

(٤) Van Steenberghen : Encyclopaedia Britannica vol. 20 p. 628.

(٥) Siger de Brabant : De necessitate et contin gen-tia, dans Mandonnet : "Siger de Brabant", 2ème partie p. 122 III — 112 et 1ère p. 160 — 161.

يسرع كما هى عادته - لادراكه ان هذا يناقض العقيدة - فيضيف أن هذه هى آراء الفلاسفة (٦) .

ولو عدنا لفكرة الفيض عنده لقلنا انه فيض تدريجى ينتقل من جزء لجزء وهو يتحقق عن طريق وسائط تتزايد فى العدد كلما ابتعدنا عن المصدر الأول للوجود . ولقد خضعت نصوص سيجر لفترة طويلة لتأويل خاطىء جعلها تنطق بانكار الخلق . ولكن هذا الخطأ أصلح بعد هذا على يدى كل من Baeumker وفان ستينبرجن (٧) . ونعتقد أن انكار فكرة الخلق عند سيجر تشويه لكل نظريته ، وربما يكون سبب هذا اللبس هو اعتباره أن الله أو العلة الأولى ، والمخلوق الأول أو العقل الأول وكل ما يفيض عنه بالتدريج كلها تتمتع بصفة القدم . وبالرغم من أن ابن رشد لم يقل بالخلق بواسطة الفيض الا انه سبق سيجر فى تبين عدم وجود تناقض بين مفهومى القدم والخلق .

ويتحكم الله فى الوجود كله عند سيجر بطريقة غير مباشرة عن طريق تحكمه وسيطرته على مخلوقه الأول أى العقل الأول . يقول سيجر فى المسألة الخامسة من كتاب « مسائل فى كتاب الآثار العلوية » : « بما أن التحكم فى الأشياء ليس الا نتيجة لخلقها ، فيجب القول أن الله لا يتحكم مباشرة فى الأشياء التى لا يخلقها مباشرة » (٨) .

واتخذ سيجر موقفا غريبا من العلة الأولى التى تتمتع بالارادة ، اذ لم يفرق بينها هى ومثيلاتها من العلل التى تتمتع بالارادة وبين العلل

---

(٦) Siger de Brabant : Impossibilia p. 77, dans 2ème partie de Mandonnet : "Siger de Brabant et Ibid 1ère partie p. 163.

(٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 386.

(٨) Siger de Brabant : Questions sur le traité des météores : 5ème question p. 235 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 1ère partie p. 235

الطبيعيـــة التى تنتج الأشـــياء بالضرورة · وهـو ينسب هـذه الفكرة لأرسطو · يقول فى تفسيره للـكتاب الثـالث عن الميتـافيزيقا « ان المخلوق المبـاشر لله ضرورى وقـديم : ووفقـا لمبـادىء ارسـطو لا يوجد فارق علينـا تبينـه فى هـذا بين العـلة الطبيعية والعلة المريدة · فان الـكائنات الفاسدة تعتمد على الله بواسطة الـكائنات الغير فاسـدة ، والأجنـــاس دائمة ونفس التوالدات تتم بصفة دورية » (٩) ·

ولـكن هـذا لا يعنى أن العـلة الأولى أو الله لا تعنى بالخليقة بل ان الله يتحكم فى كل المخلوقات بواسطة مخلوقه الأول الا وهو العقل الأول · وهـذه العليـة فى الوجود تسمى بالخلق فى مقـابل العلة التى تغير من موضـوع موجود من قبـل · يتميز اذن مفهوم الخلق عند سيجر بخلوه من فـكرة الموضوع الموجود أصلا (المادة) ومن فكرة الحركة ·

هل يعنى هـذا أن الخلق عنـده من العدم ؟ الحق أن موقف سيجر من هـذه القضـية عائم فهو يقول عن العقل فى كتاب « مسائل فى كتاب النفس الثـالث » · « فهو وقـد أخرج من العـدم بواسطة العـلة الأولى يستمد استمرار وجوده من نفس هـذه العـلة » (١٠) · مما يوحى بايمانه بالخلق من عـدم · ومعـروف أن هـــذا الـكتاب قـد كتبـه سيجر قبل تحريم ١٢٧٠ · ولـكنه يعود فيقول فى كتاب لاحق الا وهـو كتـاب (مسائل فى الميتـافيزيقا) الذى كتبـه فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٦ : « لا يوجد شىء يأتى من العـدم ، اذ لا توجد أية علة قادرة على تحويل شىء من العـدم للوجود اذ أن النفس العـــاقلة فى هـذه الحالة ستوجد قبل الجسم :

---

(٩) Siger de Brabant : In Metaphysicam III, question 16 et commentaire dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, Ière partie p. 313 et 316.

(١٠) Siger de Brabant : Questiones in libros tres de anima, quaest. 5, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 167.

وتلك هى نظرية ارسطو (١١) . وكما يتضح من النصوص تطور موقف سيجر من هـذه القضـية تطورا يدعو للعجب ، وان كان هذا التطور يؤكد فـكرة قوية تـكونت لدينـا عن سيجر وهى انه كان فيلسوفا جريئـا حقا يكاد لا يهتم بالتوفيق بين فلسفته وعقيـدته ، بل يتمسك بالنتـائج الفلسفية التى يتوصل اليهـا مهما كان الثمن . ولعل ما يؤكد فـكرتنا هـذه قـول سيجر بفكرة الخلق من عـدم قبـل تحريم ١٢٧٠ ثم عـدوله عنهـا فى كتاباته التى تلت هـذا التحريم ! وكان المفروض ان يتخذ التطور فى هـذه النظرية اتجاها عكسيا .

ان انكار حرية الارادة فى الخلق والذهاب على العكس الى ان الخلق يتم وفق الضرورة قـد يوحى بأن سيجر قال بوحـدة الوجـود . الا ان هـذا ليس صحيحا فالله فى فلسفتـه موجود متفرد ومتعال على العـالم المخلوق بوجـه ما . واذا كان الله يمنح الوجود للأجنـاس وفق ضرورة طبيعيـة ، الا انه لا يفعل ذلك وفق الزام خارجى بل ان حكمتـه وكماله الذاتى همـا اللذان يطالبـانه بهـذا الفعل الخلاق (١٢) . ان قـدم العالم لا يعنى عنده كما لا يعنى عند ابن رشد انه يقول بوحدة الوجود .

ولابد لنـا ونحن بصـدد الحـديث عن الخلق ان نتنـاول مفهوم المادة عنـد سيجر . لقـد اعتبرها قوة خالصـة ، وهى لا تتولد ولا تفنى وان كانت مخلوقـة . والله لم يخلقهـا (اى المـادة) بالذات per se بل خلقهـا بالعـرض per accidens كمـا انه لم يخلقهـا مبـاشرة لأن الشىء الوحيـد الذى يخلقـه مبـاشرة كمـا سبق ان بينـا هو العقـل الأول . ونحب ان ننتهز هـذه الفرصـة لنؤكـد ان سـيجر كان يعلن انه اخـذ نظريتـه فى الخلق عن ارسطو وابن سـينا ممـا يبين انه لم يتبين

---

(١١) Siger de Brabant : In Methaphysicam, libr. III, quaest. 15 dans Van Steenberghen "Siger de Brabant. 1ère partie p. 313

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p 614.

خروج ابن سينا على ارسطو فى هـذا الوضـوع وتأثره على العكس بالأفلاطونية المحدثة يقول :

Secundum intentionem ariototelis et Avicennæ affectus primi immediatus est unus tantum"

« ووفقا لزعم ارسطو وابن سينا يكون الأثر الأول المباشر واحـدا فقط » • وبالطبع هـذا الأثر الأول او المخلوق الأول هو العقـل الأول اما المـادة فقد خلقتها السماء الأولى (١٣) •

ونعتقد ان موقف سيجر من المـادة مطابق تماما لموقف ابن رشد • وليس هـذا مجرد استنتاج توصلنا اليه بل انه اعتراف لسيجر نفسـه ، الذى يذكر ابن رشد كمصدر اعتمد عليه فى شرحه لهـذه القضية الأرسطية• فالمـادة عند كل منهما قـديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة • وبالرغم من هـذا التشابه فانهما يختلفان فى موضع آخر • فبينما ذهب سيجر الى أن الله لم يخلق المادة مباشرة انما خلقها بواسطة السماء الأولى (وهذا طبيعى لاعتقـاده أن الخلق يكون عن طريق الوسائط) ، ذهب ابن رشـد الى ان المـادة خلقت مبـاشرة مثلها مثل كل المخلوقات (وذلك لاستبعاده لـكثرة الوسائط فى الخلق) •

وكل الموجودات الطبيعيـة متحركة لدخول المـادة فى تكوينها ، ولذا فالحركة مثل المـادة خالدة ، والزمان عند سيجر ايضـا قـديم مثله مثل الحركة وذلك لأنه مقياسها • ويعلن سـيجر أن هـذه النظرية هى نظرية ارسطو ، ان لم تكن هى الحقيقة على الاطلاق (١٤) •

---

(١٣) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. V, Quaest. 10 et II dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 328 — 329.

(١٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 621 — 622.

وصحيح أن سيجر تمسك فى معظم الاحيـان بفكرة قدم العـالم وبفكرة الخلق بواسطة الفيض اذ نجد هاتين الفكرتين فى معظم مؤلفـاته تقريبـا ، ولـكنه كان يظهر احيـانا ـ نظرا لقول العقيدة بعكس ذلك ـ بعض التردد بل كان يحـاول أن يجنح بفلسفته لعكس ما يؤمن به · فهـو يقول مثلا فى شرحـه للـكتاب الثالث للنفس ان الخلق القديم للنفس اكثر احتمالا وان كان يمكن الدفاع عن الرأى المضـاد (١٥) · ويقول أن قـدم الخلق فـكرة محتملة ولـكنها ليست ضرورية لأننـا نحكم على كل شيء اعتمادا على معرفتنـا بالأشـياء الحسية بينما نحن لا نعرف بالضبط طبيعة فعل الله (١٦) · ويقف نفس الموقف من الحركة · ولـكنه بالرغم من كل هـذا يؤكد على أن أرسطو لم يكن مترددا فى موقفـه من قـدم العـالم . فهو يرفض بحزم ما يدعيه البعض من أن أرسطو لم يكن مقتنعـا عن يقين بقـدم العـالم (١٧) ، وهو ما ذهب اليه القـديس توماس كما سبق أن رأينـا عند معالجتنـا لنظرية العـالم عنده · واظهر سيجر لأول مرة تردده تجاه نظرية الخلق بواسطة الفيض فى كتابه « المسائل الطبيعيـة » الـذى وضـعه فيما بين ١٢٧٣ و١٢٧٥ · فبـدأ يدرس هـذه المسألة بطريقـة مختلفـة ونعنى بهـا :

Utrum immediate impossent causari plura a cause prima."

اى « كيف يمكن أن تنتج الـكثرة عن العلة الأولى مباشرة » اى أنه أصـبح يرى أن التعليل الذى قـدمه ابن سينا ، والذى أخـذ به هو قبل ذلك ، لاثبات ان شيئا واحدا فقط هو الذى يفيض عن العلة الأولى لا قيمة له وانه لايمكن ان يكون فـكرة ارسطية · بدا يتبين اذن أن مفهوم الفيض مدسوس على فـكر ارسطو · وبهـذا لم يعـد سيجر مقتنعـا بالقضية الأفلاطونية المحدثة

---

(١٥) Siger de Brabant : In libros tres de anima, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant" 1ère partie p. 165 à 167 et 2ème partie p. 610.

(١٦) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. III, quaest, 19 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant 1ère partie p. 314 et 2ème partie p. 611.

(١٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 611.

كما لم يعد متمسكا كذلك بالقضية المضادة (١٨) • واخيرا فى شرحه للكتاب الثامن من « الطبيعة » اثناء محاولة نقض الحجة الأرسطية على قدم الحركة ، يضع سيجر موضع المناقشة هذا المبدا الأفلاطونى الشهير وهو اساس نظرية الخلق بواسطة الفيض :

"secundum quod unum non est notum agere nisi unum."

اى ان الواحد كما هو معروف لا ينتج الا واحدا » (١٩) •

ويتضح مما سبق أن سيجر قد تراجع فى نهاية حياته الفكرية عن القول بالفيض وهو المفهوم الأفلاطونى الشهير الذى فسر به المشاؤون العرب وعلى رأسهم ابن سينا الخلق ، والذى تبين حقيقته لأول مرة فى الفلسفة العربية ابن رشد ورفضه لأول مرة فى الفكر المسيحى القديس توماس الاكوينى •

اعتمدنا لابراز نظرية سيجر فى العالم على ثلاثة كتب رئيسية ألا وهى « فى الضرورة والامكان » و « المستحيلات » و « الميتافيزيقا » وجميعها الفها سيجر فيما بين عامى ١٢٧١ ، ١٢٧٦ أى بعد تحريم ١٢٧٠ • ويدهشنا فان ستينبرجن عندما يتمسك بهذه الفكرة الغريبة التى لا تتفق وتواريخ تاليف هذه الكتب السابقة ، تلك التواريخ التى أثبتها هو بنفسه ، ونقصد بها أن سيجر اضطر على اثر تحريم عام ١٢٧٠ الى تعديل نظريته فى العالم ليقلل من حجم التعارض بين عقيدته الدينية وفلسفته (٢٠) • وصحيح ان سيجر غير من موقفه من هذه النظرية فى

---

(١٨) Siger de Brabant : Quaestiones naturales p. 182, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 182 et 2ème partie p. 612.

(١٩) Siger de Brabant : In physicam, quaest, 6, p. 200 dans Van Steenberghen" : Siger de Brabant" 1ere partie p. 612.

(٢٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 387.

كتب لاحقة على هذه الكتب الثلاث وان لم يكن ذلك بالقطع بسبب تحريم ١٢٧٠ لأنه وضع نظريته الأساسية بعد هذا التاريخ . ويبدو لنا أن التعديل الذى طرأ على نظرية سيجر كان نتيجة لتبينه أن نظرية الفيض مدسوسة على الأرسطية وأن مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » مبدأ افلاطونى وليس مبدأ أرسطيا . وربما يكون هناك سبب آخر الا وهو تصاعد الموقف ومضاعفة هجوم رجال اللاهوت على الفلسفة مما سيؤدى بعد ذلك الى وضع تحريم ١٢٧٧ ، ومما جعل سيجر يحاول توفيقا ما بين فلسفته وعقيدته . الا اننا نرجح السبب الأول الذى ذكرناه لأنه يتفق وطبيعة سيجر الفكرية الجريئة المتمسكة بالعقل دائما .

ويذهب ماندونييه — الذى كان أول من وضع دراسة طويلة عن سيجر كما كان أول من نشر بعض أعماله — الى ان سيجر كان يؤمن دائما بما يقول وان كان يقدم هذا الاعتذار الهش كلما تعارضت بعض قضاياه مع المسيحية انه لا يفعل اكثر من ذكر آراء الفلاسفة وان لم تكن هذه هى بالضرورة آراءه (٢١) .

(ج) مقارنة بين سيجر دى برابانت وابن رشد :

يتضح لنا بعد هذا العرض أن الله عند سيجر كما هو عند ابن رشد هو الكائن الأسمى أو الأول الذى هو علة كل الكائنات الأخرى فهو الخالق ولا يتعارض هذا مع تأكيده كما فعل ابن رشد من قبل على قدم العالم. وكان سيجر دى برابانت على علم بموقف ابن رشد من نظرية العالم فهو كثيرا ما يذكره كمصدر اساسى اعتمد عليه فى تأويله لأرسطو المعلم الأول عند كل منهما . والاختلاف الرئيسى بين فيلسوف قرطبة وتلميذه المسيحى العقلانى هو أن ابن رشد نجح فى التوفيق بين مفهوم الخلق والمفهوم الأرسطى فى الايجاد اذ قال ان الخلق يتم دفعة واحدة وبهذا تمسك بالعقيدة الاسلامية ، وأن تمسك من جهة أخرى بفكرة القوة والفعل

(٢١) Mandonnet (Pierre) Paris et les grandes luttes doctrinales (1269 — 1272). dans Revue des Jeunes. 10ème année no. 2, Janvier 1920. Paris

وبمفهوم التغير أو الحركة كأساس للوجود فقال بخلق مستمر · كما انه حل مشكلة علاقة الخالق بالخليقة (أو علاقة الواحد بالكثرة) بطريقة مبتكرة ، فذهب الى أن الموجودات جميعا توجد فى عقل الخالق كمثل تتحقق على نمطها المحسوسات ، وهى الفكرة التى اخذها عنه توماس الأكوينى · وبما أن العقل والمعقول شىء واحد فلا تكثر فى الواحد نتيجة لكثرة المثل الموجودة فيه · اما سيجر فلم يتجح دائما فى المحافظة على سلامة ميتافيزيقا ارسطو ، اذ مال فى بداية حياته الفكرية الى ماكان يميل اليه المشاؤن العرب وهو التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، فاخذ عن ابن سينا هذا المبدأ الشهير : « الواحد لا يفيض عنه الا واحد » · قال سيجر اذن بالفيض التدريجى فى الخلق · فالله يخلق اولا العقل الأول الذى تفيض عنه بقية العقول المفارقة على التوالى ثم تفيض عن هذه الأفلاك السماوية ثم العالم المادى أى عالم الكون والفساد · ويتحكم فى هذا الفيض عند سيجر قانون الضرورة الطبيعية القديم ·

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين سيجر وابن رشد فان هناك تقاربا شديدا بينهما · فاله ارسطو هو العلة الغائية العليا فحسب ، أى هو المحرك الأول وان لم يكن العلة الفعالة الأولى ، الا أن سيجر لم يأخذ بهذا التصور لمفهوم الألوهية واتبع ابن رشد فجعل من الله العلة الخالقة الأولى . كما جعل كل من المادة والزمان والحركة والخلق تتمتع بالقدم تماما كما ذهب ابن رشد من قبل ·

ويقول فان ستينبرجن ان سيجر كان يخرج عن الأرسطية فى بعض الأحيان كما حدث بالنسبة لمفهوم الله والخلق ، كما كان يخرج ايضا عن ابن رشد كما هو الحال عندما قال بالفيض · ونتيجة لهذا : لا يمكننا القول عن سيجر أنه رشدى خالص ، ولنفس السبب لا يمكننا القول لو توخينا الدقة فى التعبير أنه أرسطى خالص · ويذهب كوبلستون المؤرخ الأمريكى الى نفس الرأى (٢٢) · ونحب أن نتوقف عند هذا القول الشائع فى كتابات فان ستينبرجن الذى يؤكد دائما على أن سيجر لم

---

(٢٢) Copleston La philosophie médiévale p. 459.

يكن رشديا حقيقيا حابصا اد احد بعص النظريات الرشدية فحسب دون البعض الآخر كما أخذ ايضا عن ابن سينا وأفلاطون وأفلوطين (٢٢) ولنا ان نتساءل . هل لو اخذ أى فيلسوف كل ما جاء فى فلسفة فيلسوف أخر دون اضافة أو حذف أو حتى تأويل . يكون فى هذه الحالة فيلسوفا ؟ ألا يكون فى هذه الحالة الغريبة صورة مكررة للفيلسوف الذى نقل عنه ، وهل يمكن أن يعد من يفعل ذلك مفكرا ؟ ثم أن هذه المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة لكل فلاسفة العصور الوسطى ، فلو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أن القديس توماس لم يكن أرسطيا لأنه أخذ بعض قضاياه دون الأخرى ، وكثيرا ما أول أرسطو موفقا بينه وبين المسيحية · أن سيجر فيلسوف أرسطى رشدى من حيث أخذه بالقضايا الأساسية المميزة لهذا الثنائى الفلسفى او بمعنى آخر من حيث أخذه بالتأويلات الأساسية الرشدية لأرسطو · ويكفينا للتدليل على صحة ذلك أن نذكر أنه أخذ تصور الله الخالق عن ابن رشد كما أخذ عنه توفيقه بين مفهومى القدم والخلق سواء بالنسبة للعالم ككل أو بالنسبة للمادة بشكل خاص · وربما يكون مفهوم الفيض هو الذى أبعده عن تصور ابن رشد لعلاقة الخالق بالخليقة ولكن كما بينا معتمدين على النصوص لقد اعاد سيجر النظر فى هذا المفهوم فى كتاباته الأخيرة ·

---

(٢٢) Van Steenberghen La philosophie au XIII siècle p. 392 — 393.

الفصل الرابع

« مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية »

أولا ـ مشكلة العالم عند موسى بن ميمون :

قبل الخوض فى تفاصيل هذه النظرية نحب ان نوضح طبيعة موسى ابن ميمون الفكرية فان ذلك من شانه أن يساعدنا على تبين الكثير من مواقفه · ان موسى بن ميمون هو أولا وقبل كل شىء رجل لاهوت ، الدين محور اهتمامه . وما الفلسفة على اهميتها بالنسبة له الا اداة لتفسير بعض امور الدين عقليا على ألا يتعارض هذا التفسير أو التأويل مع اسس الدين . اى انه كفيلسوف يهتم قبل كل شىء بالتوفيق · وهذا هو الاختلاف الأساسى بينه وبين أستاذه ابن رشد الذى كان فيلسوفا عقليا ينشد الحقيقة العقلية دائما ويبحث عنها بكل جراة بالمناهج الفلسفية الخالصة ، فاذا ما جاءت متعارضة مع حقائق الدين تأول هذه الأخيرة بحيث تتفق مع الحقيقة العقلية التى هى دائما تقريبا الحقائق الأرسطية · ولعل نظرية العالم عند كل منهما اكبر دليل على صحة هذه المقارنة التى عقدناها بينهما · جاءت نظرية موسى ابن ميمون فى العالم توفيقية تماما بحيث أن جميع الباحثين وإن اختلفت اتجاهاتهم يتفقون فى الراى بصددها ، بينما هم يختلفون بشأن نفس النظرية عند ابن رشد ·

(أ) العالم حادث عند ابن ميمون :

كان موسى بن ميمون ينظر الى كتابه « دلالة الحائرين » على أنه كتاب فلسفى تعليمى هدفه توضيح ما غمض من أمور الدين لمن يبغى الى الفهم الفلسفى ، ولذلك عرض للآراء المختلفة فى أصل العالم قبل أن يحدد الراى الذى يأخذ به هو · ويكاد يكون عرضه هذا مطابقا للعرض الذى قدمه لنا ابن رشد من قبل · فهناك من يقبلون الشريعة الموسوية

فالله عندهم « خلق كل الكون من العدم التام والمطلق ومن قبل لم يكن هناك الا الله ولا شيء غيره فلا ملائكة ولا افلاك ولا ما هو داخل هذه الأفلاك السماوية كان موجودا ، ثم خلق كل هذه الأشياء كما هى بارادته الحرة وليس من شيء ، والزمان نفسه جزء من هذه الأشياء المخلوقة بما انه يصاحب الحركة وهو عرض للشيء المتحرك » (١) • ثم يقول مواصلا حديثه مفرقا بين وقت الله وهو الأزلية ووقت العالم وهو مانسميه بالزمان : « اننا لا نستطيع القول ان الله « كان » قبل خلقه للعالم فان هذا الفعل يشير الى الزمان بينما الله كان موجودا منذ الأزل ، انما نستخدم هذا التعبير لا للاشارة الى حقيقة الزمان انما لتصور الزمان او لتخيله » (٢) • وواضح من حديث ابن ميمون انه مؤمن تماما بهذا الراى اى انه يؤيد ما تذهب اليه العقيدة التى تعتبر حدوث العالم من اسسها •

اما الراى الثانى فهو راى الفلاسفة عموما باستثناء ارسطو وتلاميذه • واصحاب هذا الراى لا يتصورون أن يكون الله قد خلق شيئا من عدم ، كما انه لا يمكن ايضا وفقا لهم ، أن يتحول شيء الى العدم المطلق (٣) • وبالرغم من انهم يؤكدون ابدية وازلية المادة الا انهم يقولون ايضا بخلق العالم وحدوثه بمعنى حدوث الصور • ويعتقد ابن ميمون ان اصحاب هذا الراى يذهبون الى ان المادة ليست فى نفس مرتبة الله من حيث الوجود بل هو سبب وجودها • ان المادة هنا بالنسبة لله كالمادة للمثال فهو يخلق منها ما يشاء • ويعد افلاطون على راس القائلين بهذا الراى (٣) •

اما الراى الثالث فهو راى ارسطو والمشائين • واساس نظرية ارسطو انه « لا يمكن لشيء مادى أن يخلق بلا مادة موجودة اصلا •

---

(١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 13 p. 104 -- 105.

(٢) Ibid p. 105.

(٣) Ibid p. 107.

والسماء الأولى عنده ، (اى تلك التى تشمل الكون كله) لا تخضع للوجود والعدم ، ٠ ان أرسطو واصحابه يدعون ان الكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التى هو عليها الآن ، بل سيكون دائما بنفس هذه الصورة ، ان العالم قديم ، والزمان والحركة قديمان كذلك ، وما يولد ويفنى هو الموجود تحت فلك القمر (٤) ٠

ويعتقد ابن ميمون ان الفلاسفة المؤمنين بوجود الله لابد وان ياخذوا باحدى هذه النظريات الثلاث ٠ وهو يتناول نظرية ارسطو بالشرح والتفصيل اكثر مما يفعل مع غيرها من النظريات ٠ ويؤكد ابن ميمون ان ارسطو نفسه لم يدع أن لديه براهين قوية على قدم العالم ، بل اعتبرها الأدلة التى تميل اليها النفس اكثر من غيرها (٥) ويذكرنا هذا الموقف بما عرضناه من موقف توماس الأكويني ٠ وليس هناك شك فى ان الفيلسوف المسيحى قد اخذ الكثير عن موقف موسى بن ميمون من مشكلة العالم ٠ وهو لا ينكر ذلك وكثيرا ما يذكره ٠

ويعتقد ابن ميمون ان قضيتى الخلق من عدم ، وقدم العالم بما فيه من مادة وحركة وزمان ، قضيتان احتماليتان لا يمكن البرهنة عليهما بادلة قاطعة ٠ ومعنى هذا ان النظرية الكلامية اليهودية والقضية الأرسطية تستويان ٠ علاوة على ذلك فان أرسطو لم يدع ابدا انه برهن على قدم العالم انما اتباعه من المشائين هم الذين ادعوا ذلك (٦) ٠ ويدعونا هذا للتوقف عند موقف ابن ميمون من المعلم الأول ٠ كان موقفه يختلف تماما عن موقف ابن رشد منه ، ويرجع ذلك لاختلاف طبيعة فكر كل منهما ٠ فهو يعتقد (اى ابن ميمون) ان كل ما جاء عند أرسطو عن عالم ما تحت فلك القمر ، حقيقى بلا نقاش ، ومقنع ، ولا يمكن ان يخالفه الا من لم يفهمه ٠٠٠ وان كان كل ما يقوله ارسطو عن فلك القمر

---

(٤) Ibid p. 110 — 114.

(٥) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

وعمـا فوقه ـ باستثناء القليل منه ـ أشبه بالافتراضات خاصة فيما يتعلق بنظـام العقول » (٧) • اتحـد ابن ميمون اذن موقفا متشككا ونقـديا من ميتافيزيقا ارسطو وذلك على عكس ابن رشد (٨) •

ذهب ابن ميمون الى أنه اذا كان من الممكن اثبـات قـدم العـالم بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضـوح لـكان علينـا تأويل النصوص الدينيـة بمـا يتفق وهـذه الفكرة • الا أن النص الدينى واضح والحجج الفلسفية على قـدم العـالم ليست برهانيـة ولا قاطعـة • ولذا علينا رفض نظرية أرسطو والأخـذ بالنظرية اليهودية التى جاءت فى التوراة • ومثل ابن رشد ، رفض ابن ميمون موقف المتكلمين • وكانت محاولة تقديم أدلة برهانيـة على حـدوث العـالم أمر يثير نفور موسى بن ميمون ولذلك رفض حجج المتكلمين (٩) فمن الواضح ومن البـديهى بالنسبة لمن يعرف فنـون الاسـتدلال المختلفـة ، ان كل هـذه الاستدلالات مشكوك فيهـا اذ استخدمت فيهـا مقـدمات غير برهانيـة • وكل لاهوتى ينشـد الحقيقـة حقـا عليه أن يثبت فساد الحجج والبراهين الفلسفية على قـدم العـالم • يقول ابن ميمون « وبالفعل فان أى مفكر متعمق يبحث عن الحقيقة ولا يخدع نفسه ، يعرف جيداً أن هـذه المسـألة ـ أقصـد مسألة معرفـة ما اذا كان العـالم قديما أم مخلوقا ـ لا يمكن حلهـا ببرهان قاطع ، فهى حـد يقف عنـده العقل » (١٠) •

وفى الفصل التاسع عشر من القسم الثانى من دلالة الحائرين يناقش ابن ميمون حجج المشائين على قـدم العـالم ، وينقضها • وبالرغم من أن النظرية الأرسطية والنظرية اليهودية محتملتان فى رأيه الا ان الثانية تشمل قدرا أكبر من المعقولية •

---

(٧) Ibid p. 179 — 180.

(٨) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 162.

(٩) Le guide des égarés, 1ère partie, chap. 74 p. 321.

(١٠) Le guide des égarés · 1ère partie, chap. 71 p. 346 — 347.

وعلى الرغم من هـذا الموقف المتسم بالحـذر ، فان ابن ميمون لايعلق الحكم لانه عالم كلام قبـل كل شيء كمـا سـبق أن قلنـا مرارا • وهـو يقبل الـكثير من أمور الدين اذا ما تعارضت مع العقل ، واذا لم يستطع العقل البرهنـة على صـحتها ، على اعتبـار أن هنـاك من الحقـائق الدينيـة ما يتجـاوز حدود العقل الانسانى • وهو فى مشكلة العالم يقبل الحل الذى تقـدمه النبوة معترفا مع هـذا أنهـا تقـدم أحيـانا أمورا لا يمكن للقوة النظرية أى للعقل الوصـول اليهـا • وضع ابن ميمون نصب عينيـه ترجيح نظرية الحـدوث والخلق على نظرية القـدم لأن النظرية الأولى من أسس العقيدة التى لا يصح تأويلهـا ، فاذا كانت فـكرة الخلق والحـدوث تؤدى الى بعض النتـائج العبثيـة فان قبول فـكرة قدم العالم يؤدى الى عبث أقوى وأشد (١١) •

وقـد سبق للغزالى اتخـاذ هـذين الموقفين قبل ابن ميمون ، أى سبق له التشكيك فى قـدم العـالم من ناحيـة ، واثبـات حرية ارادة الله فى الخلق من ناحيـة أخرى • ويحكم دوهم على ابن ميمون أنه كان يتمتـع ببصـيرة نفـاذة وبثقـة فى النفس مما جعـله يعترف بأن بعض المسـائل الفلسفية مثل مشكلة قـدم العـالم تتحدى قـدرة البرهنـة لدينـا • وقـد اسـتطاع ابن ميمون بهـذه المهـارة فى التفكير ، وبهـذا المنطق أن يتميز بحـذره عن العـرب ، وخاصـة عن معاصره ابن رشـد ، الذين قالوا جميعـا بنظريات محددة دقيقـة حتى فى أبسط نتـائجها ، ولعل طرافة ابن ميمون فى هـذا المجـال لا تكمن فى نظرياته ذاتها التى اقتبسها بكل تفاصيلها تقريبـا عن كل من ابن سـينا والغزالى وابن باجة (فيما يقـول دوهم) ، بل تكمن فى هذا الحذر (١٢) •

ونضيف نحن أن ابن ميمون كان حذرا لأنه كان يعرف مقدما ماعليه محاولة اثبـاته ، أى انه كان يضع دائما نصب عينيه الحقائق الدينيـة •

---

(١١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 16 p. 129.

(١٢) Duhem : Le système du monde, tome V. p. 195.

ولعل هـذا هو الاختـلاف الجوهرى بينـه وبين ابن رشد الذى ظل دائما الفيلسوف الجرىء المتمسك بحقـائق العقل ولذا نختلف مع الذين يؤكـدون أن ابن ميمون كان تلميذا لابن رشد · ربما يكون عالم الـكلام اليهـودى الأعظم قـد أخذ بعض الأفـكار من ابن رشـد ولـكن لا منهج « دلالـة الحـائرين » ولا اتجـاهه الفلسفى ولا النظريات الفلسفية فيـه تشـبه مثيلاتها عند ابن رشد ·

وكان الحل الوحيد اذن ، والممكن فى ضوء هذا الموقف الذى وقفـه ابن ميمون هو قبول ما جاء على لسان الأنبياء مثل ابراهيم وموسى · يقول لنـا ابن ميمون ما يلخص كل هـذا الموقف : « ثمـة دافع دينى يفـرض قبول عقيـدة الخلق ، وليست ، نصوص الـكتاب هى التى تتطلبهـا اذ يمكن تأويل هـذه النصوص ، اذا دعت الحاجة بمعنى آخر · ويمكن لنظرية افـلاطون أن تتفق عنـد الحـاجة مع العقائد الدينيـة ، الا ان قبول مفهوم قـدم العـالم الذى يقول به أرسطو ، هو ضرب للعقيـدة فى جـذورها وانـكار للوحى ، ولـكل المعجزات » (١٣) · قبول حـدوث العالم ضرورة دينيـة اذن فى رأيه ، لا لأن النصـوص الدينيـة تقول بهذا ، اذ يمكن تأويلها بحيث تتفق مع الحقـائق الفلسفية ، انما لأن رفضها يعنى انكار الوحى وكافـة المعجزات · وهنـاك سبب آخر فيما يقول ابن ميمون لقبول فـكرة حـدوث العـالم وهو أن قـدم العـالم لم يثبت برهانيا ولذا لا يصح أن نتعنت مع النصوص الدينيـة وان نتأولهـا لصـالح رأى يمكن لعكسه أن يكون صحيحا (١٤) ·

وقبل أن ننهى حديثنـا عن أصل العالم عند ابن ميمون نقول ان لابن ميمون رأيا غريبـا للغـاية يمكن أن يجعلنـا نشـك فى كل ما حاول اثباته من قبـل · يقول ابن ميمون « من الواضح اذن أن أدلة وجـود الله وأدلة وحـدته ولا جسمانيتـه يجب الحصول عليها اعتمادا فقط على فرض قدم العـالم ، وعنـدئذ فقط سيكون الاستدلال كاملا سواء كان العـالم فى

---

(١٣) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 25 p. 195.

(١٤) Ibid p 196.

الواقع قديما أم مخلوقا .... ولا يعنى هذا اننى اقول بالقدم ، ولكنى اريد اثبات وجود الله فى معتقداتنا بمنهج برهانى ، (١٥) ولنا ان نتساءل كيف يمكن لابن ميمون اثبات وجود الله برهانيا معتمدا على فكرة يرفضها اساسا الا وهى قدم العالم ؟

(ب) الخلق عند ابن ميمون :

كان من البديهى - فيما نعتقد - أن يقول ابن ميمون بالخلق بما انه يقول بحدوث العالم وبما انه يتمسك باسس العقيدة الموسوية . ويذهب ابن ميمون ، محاولا تفسير قصة الخلق تفسيرا عقليا فلسفيا ، الى ان قصة الخلق فى سفر التكوين يمكن تفسيرها فلسفيا وفقا للمبدأين التاليين : اولا . ان اسلوبها مجازى ، ثانيا : ان المصطلحات المستخدمة هى مصطلحات رمزية . ووفقا لتفسيره ، او تأويله . يجب أن يكون ملخص الاصحاح الأول كالآتى : لقد خلق الله العالم بان خلق اولا البداية « فى البدء خلق الله السموات والأرض » ، وما هذه البداية الا العقول التى تعطى الوجود للأفلاك كما تمنحها الحركة . وبهذا يكون الله قد خلق مصدر وجود الكون بأكمله . وفى البداية كان الكون عماء من العناصر ، الا أن صوره تكونت بالتدريج بتأثير الأفلاك وبطريقة مباشرة بفضل النور والظلام . وجاءت للوجود فى الأيام الخمس التالية المعادن والنباتات والحيوانات والموجودات العقلية . أما اليوم السابع الذى نظم فيه الكون لأول مرة بنفس القوانين التى ستستمر بعد ذلك فهو يوم مميز وقد خصصه الله لاعلان الخلق من عدم . جاء فى التوراة « اذكر يوم السبت لتقدسه ... لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح فى اليوم السابع . لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه » (١٦) .

---

(١٥) Ibid 1ere partie, Chap. 71 p. 349 — 357.

(١٦) العهد القديم : سفر الخروج الاصحاح العشرون ، الآيات ٨ و ١١ .
The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XXX and XXXI p. 212 to 219.

كيف تصور ابن ميمون هذا الخلق الذى كان له بداية زمانية فى رأيه ؟ هل هو خلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أم هو خلق بواسطة الفيض؟ ذهب ابن ميمون الى أن الملائكة المذكورة فى الانجيل ما هى الا عقول الأفلاك، وهى تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهى بالعقل الفعال ··· قال اذن بالخلق بواسطة الفيض، كما ذهب الى أن لهذا الخلق بداية حددها الله بارادته · ونظرية الخلق عند ابن ميمون لا تقل فلسفيا من حيث قيمتها البرهانية عن نظرية قدم العالم ، وهو يعتقد أن فى استطاعته نقض كل الاعتراضات التى توجه لنظريته فى الخلق (١٧) ·

وبالرغم من أخذ ابن ميمون بالتصور الأرسطى للمحركات السماوية أو لعقول الفلاك التى يسميها هو بالملائكة الا أن قوله بالخلق عن طريق الفيض يعد ضربة قاضية للأعمدة الأساسية لميتافيزيقا ارسطو · وفى رأينا انه بقوله بالفيض يكون قد وضع نفسه مع بقية المشائين العرب أى مع أولئك الذين مزجوا بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ·

ويرفض ابن ميمون ، وهذا بديهى نظرا لأسس هذه النظرية عنده ، فكرة الخلق وفقا للضرورة الطبيعية ، ويذهب على العكس الى أن وجود الأشياء وفسادها يرجع لارادة الله تعالى ، فهو ان شاء ابقاها وان شاء افسدها (١٨) · وهو بذلك قد ابتعد مرة أخرى عن المفهوم الأرسطى للوجود الطبيعى ·

وعلى الرغم من أن الخلق من عدم عند ابن ميمون ، كان المادة عنده قديمة ومخلوقة فى نفس الوقت · وهذه فكرة رشدية تماما · ويذهب ابن ميمون الى أن ارسطو كان على حق عندما قال ان المادة قديمة · فمما لا شك فيه انها لم تتكون كما يتكون الانسان من البذر ، كما انه لا يتحتم عليها أن تفنى مثل الانسان الذى يتحول الى تراب ، وانما

---

(١٧) The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XIII p. 171 to 173 and Chap. XXVIII p. 202 to 204.

(١٨) Ibid 2nd part chap. 207 p. 197.

خلقها الله من العدم بالصورة التى هى عليها . ومعنى هذا ان المادة الأولى خلقت مباشرة بحيث ان اى شىء يمكنه الفيض عنها ثم الرجوع اليها فى النهاية ، بحيث لا تتعرى أبدا من الصورة . وهى لم تخلق من شىء على عكس كل ما ينتج عنها . كما انها لن تختفى أو تذوب فى شىء كما تفعل سائر الموجودات عندما تعود اليها . ان المادة الأولى شىء مخلوق وعندما يريد خالقها سيحولها للعدم المطلق الخالص (١٩) .

وكما خلق الله المادة خلق الحركة فهى ليست قديمة فى نظر ابن ميمون بل جعل الله لها بداية (٢٠) . والزمان فى نظر ابن ميمون هو مقياس الحركة ، فهو مجرد عرض يصحبها وهو مباطن لها ، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر . فالحركة لا توجد الا فى زمان ولا يمكن أن نعقل الزمان الا بالحركة ، وبالتالى فكل مالا يتحرك (مثل الله) لا يقع فى نطاق الزمان (٢١) . ولأن الزمان عرض للحركة وللأشياء المتحركة فهو حادث وليس قديما . وبهذا يكون ابن ميمون قد ابتعد تماما عن ارسطو وعن ابن رشد .

(ج) مقارنة بين ابن رشد وموسى بن ميمون بالنسبة لمشكلة العالم :

نعود فنكرر فى هذا المقام ما سبق لنا قوله من أن ثمة رأى شائع يرى فى ابن ميمون تلميذا مخلصا لابن رشد . والحق أن هذا الرأى فيه جانب كبير من الخطأ وان لم يكن خاطئا تماما . اخذ ابن ميمون بعض أفكار ابن رشد وان لم يأخذ أيا من نظرياته فى كليتها وعمومها . وحتى الأفكار التى اخذها عالم الكلام اليهودى عن معاصره المسلم ، اخذها ليدخلها فى بناء مذهبه اللاهوتى اساسا اى انه لم يستخدمها فى بناء مذهب فلسفى . ونعتقد أن ابن ميمون عالم كلام درس الفلسفة

---

(١٩) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 17 p. 134.

(٢٠) Ibid p. 134 — 135.

(٢١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 52 p. 199.

وتعمق فى قضاياها لاستخدامها فى الدفاع عن الدين ولايضاح بعض قضاياه · اما ابن رشد فاشتغل بالفلسفة لذاتها ورغبة منه للكشف عن الحقيقة · ولو طبقنا هذا الرأى على مشكلة العالم لقلنا ونحن بصدد مقارنة موقفهما منها ان ابن ميمون اخذ فكرة المادة القديمة المخلوقة عن ابن رشد وان اختلف معه فى أن جعل العالم حادثا · ويبدو أن ابن ميمون كان يميل الى نظرية افلاطون اى انه كان يرى المادة قديمة والصور محدثة · وعلى خلاف ابن رشد وأرسطو جعل ابن ميمون الحركة والزمان حادثان وليسا قديمين · والخلق عند ابن ميمون يتم بالفيض اى انه خلق يستخدم وسائط متعددة ولا يتم مباشرة كما ذهب ابن رشد ·

وعموما يمكننا القول أن ابن رشد كان واضحا فى موقفه من مشكلة العالم بينما بدا ابن ميمون الحذر بعينه · وان كان دوهم يعتبر ان هذا الحذر الشديد هو عين طرافته فاننا نراه دليلا على حرصه الشديد على سلامة العقيدة اليهودية اكثر منه دليلا على حرصه على الحقيقة فى حد ذاتها · وقد اخذ القديس توماس هذا الموقف الحذر من مشكلة العالم عن ابن ميمون لانه مثله عالم كلام قبل كل شيء ، مهمته الدفاع عن الدين وتوضيح قضاياه ·

ثانيا - مشكلة العالم عند إسحاق البلاغ :

لعل ما يقوله البلاغ فى افتتاحية كتابه الوحيد يحدد الى حد كبير موقفه من مشكلة العالم · يقول البلاغ ان العامة يعجزون لنقص فى عقولهم عن ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات · فهم لا يستطيعون تصور اى كائن الا اذا كان فى المكان وفى الزمان ، كما لا يستطيعون تصور اى زمان الا اذا كانت له بداية ونهاية · ولذا راعت التوراة ذلك فقدمت للعامة ما يستطيعون ادراكه ، فصورت لهم خلق العالم على مثال تكوين اجزائه . كما صورت خلقه القديم على مثال خلقه الزمنى (٢٢) ·

---

(٢٢) Isaac Albalag Prologue p. 17 dans Vajda Albalag

عند لنا البلاغ اذن موقفه من هذه المشكلة قائلا بقدم العالم قبل ان يدلل على ذلك · فالعالم قديم ، فيما يرى ، والتوراة تقول بهذا ايضا وان فعلت ذلك بطريقة رمزية لأن العامة لا يستطيعون تصور هذا القدم · وذهب البلاغ الى ان التأويل هو وسيلتنا لنكشف عن هذه الحقيقة الدينية والعقلية فى نفس الوقت · ولا يخفى علينا بالطبع هذا التشابه التام بين هذا الموقف وموقف فيلسوفنا المسلم الشارح الأعظم ·

(أ) العالم قديم عند البلاغ :

يلجأ اسحاق الى التحليل اللغوى كوسيلة من وسائل التأويل لاثبات ان النصوص الدينية تقول بالقدم · تقول اول آية من آيات سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » · ويحلل البلاغ تعبير « فى البدء » وهو بالعبرية bereshit فى التعليق الثلاثين من كتابه فيقول ان مقطع be يمكن ان يكون معناه ايضا « ب » · كما ان كلمة rêshit الذى جرى العرف على ترجمتها بكلمة بدء فى العربية يمكن أن تعنى البدء الزمنى وهذا ما يفهمه العامة من هذه الكلمة · ويمكن قبول هذا المعنى على ان يفهم منه انه البداية التى حدثت فى لحظة معينة ، ولكن البداية المطلقة · اى ان اى لحظة منذ القدم يمكن اعتبارها البداية · ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة غامضة الى حد كبير وهذا ما لا حظه أيضا محقق الكتاب جورج فاجدا ، وكان البلاغ نفسه يعرف صعوبة قبول هذا التأويل لكلمة بدء ولهذا يقول لنا ان هناك تفسيرا ثانيا لهذه الكلمة ، وهو اكثر صوابا واكثر اتفاقا مع الحقيقة (العقلية) ، الا وهو معنى العلة ، اى ما هو ضرورى لكى يوجد شىء آخر وما هو سابق لهذا الشىء بحكم طبيعته · وهو ما يسمى بالعربية « بالمبدأ » ووفقا لهذا التفسير فان هذه الآية تعنى أن الله يجدد كل يوم الخليقة بواسطة مبدأ سابق على هذا العمل سبق العلة ، وبدون هذا المبدأ لا يمكن للخليقة ان توجد · وهذا المبدأ هو « الحكمة العليا » (٢٣) · ولقد سبق لنا ان بينا عند حديثنا عن مشكلة العالم

---

(٢٣) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 135 — 136.

عند ابن رشد ان العالم قديم عنده بمعنى انه وجد منذ القدم وان كان قدمه يختلف عن قدم الله من حيث انه يحتاج لعلة او لخالق وهو الله . وهذا ما يؤكده ايضا البلاغ بطريقة مبتكرة . فالعالم عنده قديم لأن علته قديمة (وهى الحكمة الالهية) . ربط البلاغ بين قدم العالم من جهة وقدم الخالق أو قدم فعله الخلاق من جهة اخرى . وهو يؤكد ، كما فعل ابن رشد من قبل ، على أن هذا التأويل يتفق مع العقيدة كما يتفق مع الفلسفة .

ويواصل البلاغ تحليله اللغوى لهذه الآية التى اعتمد عليها تماما للتوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لمشكلة العالم فيقول ان سبب اللبس فى فهم تعبير bereshit بمعنى « فى البدء » هو احتمال مقطع be لأكثر من معنى . فقد يعنى هذا المقطع « فى » كما جاء فى سفر التكوين فى الاصحاح الثامن والعشرين فى الآية الحادية عشرة : « واخذ من حجارة المكان ووضعه تحت رأسه فاضطجع فى ذلك المكان » . كما قد يشير للزمان بمعنى « فى ذلك الوقت » كما جاء فى سفر يشوع فى الاصحاح الخامس فى الآية الثانية : « فى ذلك الوقت قال الرب ليشوع » . كما أن هذا المقطع قد يشير أخيرا لمعنى الأداة كما جاء فى سفر صموئيل الأول ، فى الاصحاح السابع عشر فى الآية السابعة والأربعين : « وتعلم هذه الجماعة كلها انه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب » . ويؤكد البلاغ أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح لهذا اللفظ فى الآية المعنية (٢٤) . وبهذا يكون المعنى الصحيح لهذه الآية أو الترجمة الصحيحة هى : « بالمبدأ خلق الله السماوات والأرض » وما هذا المبدأ الذى تتحدث عنه الآية الا العلة او الحكمة الالهية .

وفى استطاعة الفلاسفة - مفكرى البلاغ - الذهاب الى ان التوراة لا تشتمل على اية اشارة واضحة لبداية زمنية للخلق اذ لا يوجد بها أى تحديد سواء ليوم بعينه او لسنة معينة . ولو فعل الفلاسفة ذلك لكانوا - فيما يعتقد البلاغ - على حق ، اذ أجمع الجميع على أن موسى

---

(٢٤) Ibid p. 137.

هو الذى كتب كتابه ولذا لا يمكننا التاكيد على ان التوراة تتحدث عن حدوث زمانى ، وكل ما يمكننا تاكيده هو أن فكرة الحدوث الزمانى للعالم منتشرة بين العامة نتيجة للبس فى معنى الآية الشهيرة التى يبدأ بها العهد القديم وفى معنى غيرها من الآيات (٢٥) .

ويحل البلاغ ، بطريقة مبتكرة للغاية فيما نعتقد ، مشكلة هل للعالم بداية زمانية أم لا ؟ ، وذلك بواسطة التاويل ، فيذهب الى أن ما جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين لا يشير للترتيب الزمنى بل للترتيب الطبيعى . وبهذا تكون الأيام لا تعنى الزمن الذى خلق الله فيه السماوات والموجودات بل تشير الى الموجودات ذاتها . ونجد نفس هذا المعنى فيما يقول فى الآية السابعة عشرة من الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر الخروج : « لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس » . ويقدم لنا البلاغ دليله على ذلك قائلا انه من المؤكد ان للموجودات ترتيبا طبيعيا ، كما هو مشروح فى العلم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) . فالبخار مثلا يسبق فى الترتيب الطبيعى النبات ، وهذا بدوه يسبق الحيوان ، وهكذا حتى نصل الى الانسان الذى هو آخر المخلوقات والدليل على ذلك انه لم يذكر فى قصة الخلق الا فى اليوم السادس الذى هو آخر أيام الخلق . الأسبقيات ليست زمانية اذن ولكنها طبيعية . ولقد ادركت التوراة بحكمتها أن العامة لا تدرك الا الترتيب الزمانى ولذا تحدثت عن الترتيب الطبيعى بألفاظ مرادفة تحتمل المعنيين فى آن واحد ، أى تحتمل المعنى الزمانى والمعنى الطبيعى (٢٦) .

(ب) الخلق عنده :

العالم اذن قديم عند البلاغ فهل هو غير مخلوق ؟ اشرنا أثناء معالجتنا لقدم العالم عنده الى انه يقول بأن له علة بالرغم من قدمه أى انه مخلوق ، فما هى طبيعة هذا الخلق عنده ؟

---

(٢٥) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 153.

(٢٦) Ibid p. 156.

يناقش البلاغ موقف ابن ميمون الذى ذهب الى ان حدوث العالم هو أحد مبادىء التوراة التى لا يمكن انكارها وهو الموقف الذى سبق لنا عرضه ، ويقدم لنا دليلا مبتكرا على قدم العالم ، وهو دليل يدل على فهم عميق لمعان الالفاظ وعلى مقدرة عظيمة على التأويل • ويقول البلاغ انه يتفق مع ابن ميمون فى كون العالم حادث ولكنه يختلف معه فى معنى الحدوث فبينما يأخذ ابن ميمون بالمعنى الكلامى لهذا المفهوم يأخذ هو بالمعنى المطلق له • ولتفسير ذلك نقول ان الحدوث عند ابن ميمون وعند علماء الكلام عموما هو حدوث لوجود على اثر اللاوجود ، اما عند البلاغ فهو حدوث المعلول من علة وهو ايضا بقاؤه الدائم بواسطة نفس هذه العلة • وهذا النمط من الحدوث هو الحدوث الحقيقى • ويؤكد البلاغ أن الخلق الذى له بداية زمانية اقل قيمة فى نظر الفلاسفة من الحدوث الذى ليس له بداية ولا نهاية ، ولذا فالحدوث كما يفهمه العامة كفر بالتوراة ، ونقص بالنسبة للخالق واستحالة بالنسبة للطبيعة (٢٧) • قال البلاغ اذن بالحدوث القديم او بالخلق القديم كما قال استاذه ابن رشد من قبل فى فصل المقال وفى مناهج الأدلة وفى تهافت التهافت كما سبق أن بينا ، ولعل هذا الحل هو الوحيد الذى يوفق بين الفكرة الأرسطية عن قدم العالم والفكرة الدينية عن الخلق •

والخلق عند البلاغ حركة والخالق هو المحرك الأول تماما كما هو الحال عند ابن رشد ، وهذا الخالق يحرك عنده (أى عند البلاغ) السماء الأولى • ويذهب هذا الرشدى اليهودى الى أن العالم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) يؤكد ان عالم الطبيعة بكل ما يحتويه يبقى بفضل حركة السماء • وهذه الحركة لا يمكن او توجد الا بمحرك هو خالقها وحافظ لبقائها • واذا كان هذا المحرك قديما فهو لا يتوقف ابدا عن التحريك وعن خلق اجزاء الحركة ، والا احتاج لمحرك آخر لن يكون بدوره هو الأول بل سيكون معلولا لغيره كما جاء فى علم الطبيعة (الأرسطية بالطبع) • ويترتب على كون خالق الحركة قديم ان الحركة نفسها التى

---

(٢٧) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 164 — 165.

تخلق اجزاؤها باستمرار قديمة · ليس هذا فحسب بل ان خلق اجزاء العالم السفلى الذى يخضع للكون والفساد اللذان يخضعان بدورهما لاجزاء الحركة السماوية سيكون هو ايضا قديما · ان العالم يتجدد اذن فى أجزائه وان كان خالدا فى كليته · ومما لا شك فيه أن الفاعل القديم الذى لم يكف لحظة واحدة عن الحركة اى لم يكف ابدا عن ان يكون فاعلا، يستحق اسم او لقب الفاعل أكثر من هذا الذى لم يخلق الا فى وقت محدد (٢٨) ·

ويفرق لبلاغ كما فعل ابن رشد بين نوعين من الفعال · فهناك الفاعل الذى يوجد الشيء وان كان هذا الشيء لا يحتاج اليه لاستمرار وجوده فيما بعد الخلق · وهناك على العكس نوع آخر من الفعال يحتاج اليه الشيء بعد خلقه لاستمرار وجوده ، اذ لا يمكنه الاستمرار فى الوجود طالما أن وجوده حركة . الا بفضل المحرك · وبناء على ذلك لا تنطبق تسميتا الفاعل والمفعول بطريقة كاملة الا على الخالق (الله) والكون لانهما الفاعل والمفعول المطلقان اللذان لا يتقيد بالنسبة لهما الفعل بزمن معين كما أنه لا يتطلب الا شرط وحيد وهو وجود الفاعل (٢٩)·

ووفق هذه المفاهيم يمكننا تاويل الآية الأولى من سفر التكوين كالآتى بالحكمة خلق انه السماوات اىخلق كل ماهو خالد ، وخلق الأرض اى كل ما هو فاسد سواء كان بسيطا أم مركبا من حيث هو فرد وان كان خالدا من حيث النوع (٣٠) ·

هل استغرق الخلق زمنا أم أنه تم دفعة واحدة ؟ يرى البلاغ أن الفلاسفة يتفقون مع علماء الكلام على أن السماوات والأرض خلقت فى نفس الوقت أى دفعة واحدة ، أى أن أجزاءها لم تخلق على التوالى بحيث

---

(٢٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda Isaac Albalag. p 134.

(٢٩) Ibid p 134 — 135.

(٣٠) Ibid p. 139.

تسبق بعضها بعضا (٣١) · وهذه الفكرة عن الخلق « بضربة واحدة » فكرة رشدية تماما · وليس يخفى انه لا يمكن التوصل لهذه الفكرة التي يقول البلاغ ان كل من الفلاسفة وعلما الكلام يتفقون بصددها الا بالتاويل ، اذ جاء في قصة الخلق في التوراة ان الله خلق العالم في ستة ايام ·

ويتضح أيضا من هذه الفكرة انه لا يقول بالخلق بواسطة الفيض. كما فعل كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد ، انما يتم الخلق عنده عن طريق خلق الله للعقل الأول الذي تنتج عنه كل الموجودات · وما جاء في التوراة من أن الله « امر » او « قال » للاشياء كن فكانت معناه خضوع الأشياء للعقل الأول الذي خلقها · وهذا « القول » او « الأمر » الالهي هو كلام داخلي ، فهو العقل · ويجب ان نحذر ، فيما يؤكد البلاغ ، تأويل لفظة « القول » على نمط تأويل سعاديا لها الذي ذهب الى أن الله عندما « قال » للنور « كن » كان يعني حقا المعنى الحرفي للفظ · فمن الواضح فلسفيا أن فعل الخالق اسمى من ان يكون فعلا طبيعيا او اراديا ، فكل من الفعل الارادي والطبيعي يمثل نقصا بل واستحالة اذا كان الأمر يتعلق بالفاعل الأسمى (٣٢) ·

الخلق اذن عند البلاغ حادث منذ القدم تماما كما هو عند ابن رشد ، وهو يسميه بالحدوث المطلق ، أي أن الخلق عنده ليس من عدم زماني ، فهل قال بفكرة الخلق من عدم بمعنى الخلق من العدم المادي أم انه تخلى عن هذه الفكرة وبهذا كان ارسطيا خالصا اكثر مما كان ابن رشد ؟ لم يترك لنا البلاغ ، في رأينا ، نصوصا واضحة في هذا الصدد وان كانت بعض النصوص توحي بأن الخلق عنده من مادة قديمة · يقول لنا البلاغ في التعليق الثلاثين ان طبيعة المادة هي أن توجد دائما وفق نمط وجودي وسط بين العدم المطلق والوجود المطلق (٣٣) · كما

---

(٣١) Ibid p. 157.

(٣٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 139.

(٣٣) Ibid p. 141.

يقول فى تأويله للآية الثامنة من الاصحاح الثانى من سفر التكوين : « وغرس الرب الاله جنة فى عدن شرقا » . ان هذه الآية تدل على ان الكائنات المخلوقة أى السماوات والأرض ليست لها بداية . ولكنه عندما يشرع فى تحليل هذه الآية بالتفصيل يكاد يصرح بأن الخلق من مادة قديمة اذ يقول ان هذا النص يشبه عالم الكون والفساد بحديقة لأن الأشياء التى تولد فى العالم وتفسد مثل الثمار التى تنبت فى حديقة لتفسد بعد ذلك . وعدن هى السماء فهى مكان السعادة الخالدة التى ليس لها نهاية . أما الصورة الطبيعية الكلية التى تفيض عن السماء فقد شبهت بنهر لأنها تفيض بلا انقطاع . لقد قال الله أنه زرع « جنة فى عدن » منذ القدم ولم يقل « جنة عدن » ومعنى هذا أن عدن شيء وان الحديقة المزروعة فيها شيء آخر . والزرع موجود منذ الأزل فيما يقول الفلاسفة اى ان ليس له بداية . ويعتقد البلاغ ان هذا التأويل الذى يقدمه يمثل النظرية التى يتفق عليها كل من الفلاسفة والتوراة . ويهاجم البلاغ ابن ميمون لانه أحجم عن الادلاء برايه الخاص فى هذ الموضوع ولأنه استخدم أسلوبا فيه بعض المراوغة (٣٤) .

ونعتقد أن البلاغ استخدم هو أيضا أسلوب المراوغة فى هذا الموضع وهو ما كان يأخذه على المعلم الكلامى ابن ميمون ، اذ تأول البلاغ هذه الآية المعنية بأن المقصود بعدن هو السماء وبأن المقصود بالجنة الموجودات التى تكون عالم الكون والفساد والتى فاض وجودها من هذه السماء : ولكن الم يقل لنا هو نفسه فى ذات التعليق أن الخلق يتم بضربة واحدة كما رأينا ، بدون فيض تدريجى اذ أن الوجود كله يخلقه الله بواسطة العقل الأول ؟ (٣٥) والا يكون من حقنا أن نتساءل الا يمكن أن يكون البلاغ يعتقد ، وان صرح بعكس ذلك ، أن عدن تمثل المادة الأولى القديمة التى خلق الله منها كل شيء وأن الجنة تمثل العالم ؟

---

(٣٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 160 — 164.

(٣٥) Ibid p. 157 — 159.

وبالرغم من جراة البلاغ فى عرض نظريته فى مشكلة العالم الا انه يؤكد انه يقدم على التاويل الفلسفى لقصة الخلق ليبين امكانية استنتاج النظرية الفلسفية الخاصة بقدم الخلق ، من التوراة ومن كتابات الآباء، دون أن يعنى هذا ايمانه بهذه النظرية (٣٦) ٠ ولكنه يعود ليقول ان تاويله هذا معتمد على استدلالات برهانية ، وقد توجد مفاهيم مختلفة عن الخلق ، والنص المقدس يحتملها جميعا اذ لا يوجد اى دليل مطلق على صحة أى منها وبالتالى على فساد المفاهيم الأخرى (٣٧) ٠ ونعتقد ان ثم خلافا منهجيا بين البلاغ وابن رشد فى هذا الموضع فبينما استخدم ابن رشد المناهج الفلسفية وهو بصدد بحثه فى مشكلة العالم ولم يلجا الى محاولة التوفيق الا فى كتبه التوفيقية ليوفق بين العقيدة وبين فلسفته ، لجا البلاغ للتاويل الفلسفى المعتمد على التحليل اللغوى الذى برع فيه بل وجعله منهجه الوحيد ووسيلته الوحيدة لمعالجة هذه المشكلة ٠

ويحذر فيلسوفنا اليهودى العقلانى من التسرع بتكذيب النظريات الفلسفية العقلية من اجل ما يدرك لأول وهلة من الكتاب المقدس ٠ وصحيح أن رجال الدين يلجاون ايضا الى الأدلة العقلية الا انهم لا يفعلون ذلك الا لتاكيد الحقيقة الدينية التى يؤمنون بها مسبقا ، ولذا فهم مخطئون فى اعتقادهم بأن ادلتهم هذه برهانية لأنها ليست كذلك (٣٨) ٠ ولا يتحرج البلاغ من ذكر موسى بن ميمون على انه احد هؤلاء ، غير حافل بما له من سلطة فكرية عظيمة فى المحافل الدينية والفكرية اليهودية٠ وللبلاغ رأى دقيق فى ابن ميمون ، وهو نفس الرأى الذى سبق لنا التعبير عنه ٠ لم يخض ابن ميمون فيما يذهب البلاغ ، فى الفلسفة الا من أجل العقيدة وكل من يدرس نقد كل من ابن ميمون والغزالى للفلاسفة يلحظ التشابه الشديد بينهما كما سيلحظ بالتالى انه يمكن الرد عليهما بنفس المنهج ، والسبب فى هذا أن الاثنين قد نهلا من نفس المصدر اى من كل من الفارابى وابن سينا اللذين ابتعدا عن طريق ارسطو ٠ ولقد اخذ

(٣٦) Ibid p. 138.
(٣٧) Ibid p. 144.
(٣٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 154.

البلاغ على عاتقه الرد على ابن ميمون كما أخذ أستاذه ابن رشد على عاتقه من قبل الرد على الغزالى وذلك دفاعا عن الفلسفة (٣٩) .

وفى ختام حديثنا عن مفهوم الخلق عند البلاغ نقول انه رأى أنه مفهوم يستحيل شرحه للعامة ويتفق معه علماء الدين فى هذا ، ولذا كان الكتاب المقدس حكيما عندما عرض لهذا المفهوم بطريقة رمزية حتى يأخذ العامة معناه الحرفى ، وحتى يتأول الصفوة قصة الخلق فيدركوا معناها الحقيقى .

(ج) مقارنة بين البلاغ وأستاذه ابن رشد فى هذا المجال :

تكاد تكون نظرية العالم عند البلاغ مطابقة لما جاء عند أستاذه ابن رشد . قال البلاغ كما قال ابن رشد من قبل ان العالم قديم ومخلوق فى آن واحد وخالقه هو الله المحرك الأول . بهذا يكون قد أخذ هذا الحل المبتكر ، الا وهو التوفيق بين هذين المفهومين اللذين يبدوان متعارضين فى الظاهر ، من الفيلسوف المسلم وكان يعجب به أعظم اعجاب . ان العالم حادث منذ القدم عند البلاغ بل يكاد هذا الفيلسوف يستعمل نفس الصيغة الرشدية فى التعبير عن هذه الفكرة . فيقول « مما لاشك فيه أن الخلق الذى يبدأ فى زمان محدد أقل رتبة فى نظر الفلاسفة، أما ذلك الذى ليس له بداية ولا نهاية فهو كامل » (٤٠) . الا يشبه هذا ما جاء عند ابن رشد فى تهافت التهافت : « فان الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذى أفاد الأحداث المنقطع » (٤١) . ويكاد يكون مفهوم « الخلق من عدم » هو المفهوم الوحيد الذى اختلف فيه البلاغ قليلا عن أستاذه ابن رشد . فبينما ذهب ابن رشد لحل هذه المشكلة الى أن المادة قديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة ، فان البلاغ لم يستطع حل هذه المشكلة بوضوح كما رأينا .

---

(٣٩) Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 21 — 22.

(٤٠) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 165

(٤١) تهافت التهافت : ص ١٦٢ .

واخذ البلاغ عن ابن رشد ايضا فكرة الخلق بضربة واحدة وبلا وسائط اى انه انكر مثله فكرة الخلق بواسطة الفيض · والخلق عند الفيلسوف اليهودى مستمر وهذا دليل على قدرة الخالق لأنه اشرف من الخلق الذى يتم مرة واحدة ولا يستمر تأثيره · يقول البلاغ « ومما لاشك فيه أن الفاعل اذا كان قديما لا يكف لحظة واحدة عن فعله ، أى لايكف أبدا عن كونه فاعلا ، لكان احق باسم الفاعل من ذاك الذى لا يعمل الا فى وقت محدد » (٤٢) · وقال ابن رشد من قبل : « وهذا الفاعل أشرف وادخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه » (٤٣) ·

ويكاد يكون الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين المحتلفى العقيدة هو وسيلة المعالجة بالنسبة لهذه المشكلة · فقد عالج ابن رشد مشكلة العالم معالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولا الدين لصالح الفلسفة · أما البلاغ فحاول معالجة هذه المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الذى برع فيه الى حد عظيم ، ويمكننا مع ذلك القول ان مما يقلل من قيمة هذا الاختلاف هو ان البلاغ توصل الى نفس نتائج ابن رشد الأرسطية · ولعل هذه المقارنة تكون قد أيدت الفكرة التى سبق لنا ذكرها ونقصد بها أن البلاغ كان اصدق واخلص الرشديين لا فى اليهودية فحسب بل على وجه العموم ·

---

(٤٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Iseac Albalag p. 134.

(٤٣) تهافت التهافت : ص ١٦٤ ·

الباب الرابع

« مشكلة النفس العاقلة فى الفلسفة الرشدية »

الفصل الأول

النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

أولا - النفس العاقلة عند ارسطو :

الهدف من دراستنا للنفس هو بيان اثر نظرية النفس العاقلة عند ابن رشد على فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى من المسيحيين ومن اليهود ، ومع ذلك رأينا البدء فى هذه الدراسة بعرض تلك النظرية عند ارسطو لأن من تتناولهم دراستنا جميعهم ارسطيون ، ولذا كان لابد من دراسة هذه النظرية عند ارسطو حتى نتبين مدى تشابههم او اختلافهم مع أرسطو فى هذه النظرية حتى يتضح لنا بعد ذلك مدى تشابههم او اختلافهم مع شارحه .

وتتكون النفس الانسانية عند ارسطو كما هو معروف من عدة نفوس، وان كانت تؤلف فى النهاية وبالرغم من هذا التعدد نفسا واحدة . فهذه النفوس اشبه بوظائف النفس الانسانية او بقواها . وتشتمل النفس الانسانية على النفس الغاذية اى تلك التى تقوم بوظيفة التغذى والنمو والتوالد ، وهى أبسط أنواع النفوس ويشترك فيها النبات مع الحيوان ، كما تشتمل على النفس الحساسة التى تقوم بوظيفة الادراك الحسى ويشترك فيها كل من الانسان والحيوان . وهناك اخيرا النفس العاقلة وهى التى يتميز بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية . وهذه النفس الأخيرة هى التى سنخصها بالدراسة لأنها ارقى ما فى النفس الانسانية واكثر ما يميزها عن غيرها من النفوس ولأن العقل كان محور اهتمام المفكرين منذ اكتشاف العقل الانسانى لقدراته خاصة فيما يتعلق بمصير النفس بعد فناء الجسد .

تنـاول ارسطو بالدراسة النفس العـاقلة ووظـائفها المختلفـة فى الـكتاب الثالث من كتاب النفس كمـا تنـاول نفس الموضوع فى الـكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا وفى كتاب الأخلاق النيقومانية وان كان تركيزنا سيكون على الـكتاب الثـالث من كتاب النفس دون غيره لتناوله موضوعنا بالتفصيل . ومما هو جـدير بالذكر ان كتاب النفس قـد تنـاول ضمن ما تنـاول من قوى النفس ، العقل عند الانسان ، اما الـكتاب الحـادى عشر من الميتافيزيقا فقد تناول التعقل عند الله ٠

وقد اثارت مشكلة النفس العاقلة او العقل La noètique عند ارسطو اهتمام كل الأرسطيين سواء كانوا تلاميـذ مبـاشرين للمعلم الأول ام غير مبـاشرين فى العصـور الوسطى الاسـلامية والمسيحية واليهودية ٠ ماهو العقل عند ارسطو ؟ هل هو شىء واحـد أم انه يتكون من عـدة أجـزاء مترابطة ؟ هل هو واحد وان كانت وظائفـه متعـددة ؟ كل هـذه قضـايا سندرسها لارتبـاطها بالنظرية الخطيرة التى كان لهـا اكبر رقع فى العصور الوسطى المسيحية ونقصـد بهـا نظرية وحـدة النفوس عنـد ابن رشد monopsychisme وعند دراسة نظريته فى النفس العاقلة سيتبين ما اذا كان قـد قال بوحدة النفس العـاقلة حقـا أم قال على العكس بتعـدد النفوس ٠ ونحب ان نذكر أيضـا ، تحديدا لموضـوع دراستنا فى هـذا الباب ، اننا لن نتناول موضوع نظرية المعرفـة بل سيتركز اهتمامنا على قوى النفس العـاقلة المختلفـة وبالذات على العقل بالقوة والعقل الفعال ، وعلى تحـديد علاقـة احدهمـا بالآخر من جهة ، وعلى علاقتهما من جهة اخرى بالبـدن ، وعلى اذا ما كان العقل الفعال واحد فى كل النفوس ام انه متعـدد بتعـددها ، أى اننـا سندرس موقف كـل فيلسوف عرض لتعـرض لهـم من نظـرية وحـدة العقـل الفعـال الشـهيرة De Unitate Intellectuis Agents . وهى التى يطلق عليها عامة اسم نظرية وحدة النفوس ٠

(١) علاقة النفس بالبـدن :

يحدد لنـا ارسطو فى تعريفـه للنفس علاقتهـا بالبـدن فيقول : « ان النفس بالضرورة جوهـر بمعنى انهـا صـورة جسم طبيعى ذى حيـاة بالقوة ... ولـكن هـذا الجوهر كمال اول ... لهذا كانت كمال أول للجسم طبيعى ذى حيـاة بالقوة ، نعنى بجسم آلى » (١) ؛ وبالرغم من وضوح هـذا التعريف وبساطتـه إلا أن التوفيق بينـه وبين مفاهيم العقيدة سواء كانت هى الاسـلام أم المسيحية أم اليهودية قـد اتخـذ فيما بعـد اشكالا عـديدة . والذى يهمنـا الآن هو محـاولة استخلاص حقيقة هذه العلاقة عند ارسطو وتوضيحها حتى نتبين بعـد ذلك مدى اقتراب الفـلاسفة الذين سندرسهم منها او ابتعادهم عنها .

انقسم مؤرخو الفلسفة بصـدد هذه المشكلة الى فريقين ، فريق هو الأقل عددا ويمثلهم جيلسون يرى أن النفس العاقلة مفارقة للبدن وليست متحدة به اتحـاد الصـورة بالمـادة مثل بقيـة قوى النفس . وفريق ثان وهو فريق الأغلبيـة يتأول هـذه العـلاقة عند أرسطو على أنها علاقة شبيهة بارتباط الصورة بالمادة .

ويقول جيلسون عارضـا نظرية العقل عنـد ارسطو وعارضا فى نفس الوقت ما يمكن أن تثيره من مشاكل بالنسبة لأى فيلسوفـا مؤمن : أن النفس عند ارسطو هى فعل أو صورة لبدن ذى حياة بالقوة . وبهـذا تكون علاقة النفس بالبـدن احـدى صور علاقـة الصورة بالمادة . وميزة هذا التعريف انه يحل مشكلة الوحـــدة الجوهـرية للانســان ، أى انه لا يجعـل من النفس والبـدن جوهرين مستقلين بل يجعلهما مجرد عنصرين لا ينفصلان ويكونان جوهرا واحـدا هو الانسان ، وبالتالى ينـاسب الفلاسفة المسيحيين المشغولين بتاكيد دوام وحـدة المركب الانسـانى . أما عيب هـذا التعريف

---

(١) ارسطو : كتاب النفس ، نقله الى العربيـة د. احمد فؤاد الأهوانى وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتى . عيسى البابى الحلبى . الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

فيتمثل فى النتائج المترتبة عليه بالضرورة والتى لابد من قبولها فى حالة قبوله . ومن شان بعض هذه النتائج اثارة فزع وقلق اى فيلسوف مسيحى ، وذلك لأن السير مع أرسطو فى تدليله على وحدة الانسان ينتهى بانكار جوهرية النفس وبالتالى بانكار خلودها . فما أن نعترف بأن الانسان هو اتحاد بين الصورة والمادة حتى يصبح من المستحيل اعتبار أحد هذين العنصرين جوهر مستقل . اى أنه لابد من الاقرار فى هذه الحالة بأن الانسان يظل موجودا طالما استمرت وحدة النفس والبدن ، اما اذا انفصمت هذه الوحدة فان جوهر الانسان يختفى بالتبعية . ولقد شعر أرسطو ذاته بالمشكلة التى تثيرها نظريته فيما يتعلق بالنفس العاقلة . اذ كان يدرك بالطبع أن الانسان ليس مثل غيره من الحيوانات فهو حيوان عاقل ، وبناء على هذا يبدو انه يتمتع بما هو اعظم من مجرد صورة لبدنه . وبالفعل يوجد بالنفس الانسانية مبدأ للانشطة مستقل فى عمله عن البدن وبالتالى فهو أسمى من كونه مجرد صورة جوهرية بسيطة. وما هذا المبدأ الا العقل . ومما لا شك فيه أن ارسطو شعر بوجوده فى مأزق عند محاولته تحديد علاقة هذا العقل بالبدن . فهو يتساءل اذا كان فى امكاننا اعتبار تلك العلاقة شبيهة بعلاقة ربان السفينة بسفينته ، ولكنه لا يجيب على هذا التساؤل . ويضيف أرسطو أن طبيعة هذا العقل لم تتضح بعد بالنسبة له ، وان كان يميل الى اعتباره نوعا فريدا من النفوس ، فهو النفس الوحيدة المنفصلة عن الجسد انفصال الخالد عن الفان . ويتهرب من الموقف فى عبارة موجزة قائلا ان هذا العقل يأتى للنفس « من الخارج » مما يوحى بالفعل بامكانية عودته فيما بعد الى مصدره كما يوحى بخلوده . ولكن ماذا يكون حال الوحدة الجوهرية للكائن الانسانى عندئذ ؟ اى كيف يمكن للنفس العاقلة أن تكون صورة جوهرية للبدن وأن تكون فى نفس الوقت منفصلة عن هذا البدن ؟ وما هذا السؤال الا قضية جوهرية أخرى يتركها ارسطو بلا اجابة (٢) .

ويقدم لنا جيلسون تأويلا مبتكرا لفكر أرسطو مع تأكيده على أن كل الشواهد تشير الى أن هذا ما كان يعنيه المعلم الأول بالفعل : أن

(٢) Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médiévale — tome I.J. Vrin, Paris 1932, p. 181 — 183.

الانسان ليس الا جوهرا أو وحدة مكونة من نفس هى بمثابة الصورة ومن بدن هو بمثابة المادة لهذه الصورة • أما العقل الذى يحدثنا ارسطو عنه فهو جوهر آخر عاقل يتصل بكل النفوس الانسانية الفريدة وان كان منفصلا عن البدن من حيث انه لا يساهم فى تحقيق فرديته • فالعقل خالد اذن وان كان هذا الخلود خاص به وحده ، ولا يعنى خلود الانسان الفرد بالمرة • ويعترف جيلسون ان هذا التأويل السليم فى رأيه لفكر ارسطو ما هو الا تأويل ابن رشد الذى يعتمد اساسا على نصوص الكتاب الثالث من كتاب النفس • ويتفق هذا التأويل ، فيما يعتقد جيلسون ، مع الاتجاه العام لمذهب ارسطو ، وان كان مرفوضا تماما من جانب المفكرين المؤمنين سواء كانوا مسلمين ام مسيحيين ام يهودا لأن الأديان الثلاثة تقول باتصال الحياة واستمرارها بعد الموت بالنسبة للانسان الفرد (٣) •

واضح من هذا الحديث الذى يتسم بالمنطق الدقيق أن جيلسون عالم فلسفة العصور الوسطى المسيحية المتفهم لروحها لم يعتبر العقل عند ارسطو جزءا من النفس الفردية ، فالنفس الفردية تتكون اساسا من القوة الغاذية والقوة الحساسة ، بينما هو (أى العقل) عنصر يأتيها من الخارج ، وهو واحد تشترك فيه كل النفوس ، وهو خالد ، وان كان هذا الخلود لا يعنى خلود الأفراد • يرى جيلسون اذن ان أرسطو ومن ورائه تلميذه المخلص ابن رشد يعتقدان ان النفس الانسانية الفردية تفنى بفناء البدن • فالنفس عند ارسطو صورة البدن وبالتالى فهى تكون مع البدن جوهرا واحدا اذا اختفى احد عناصره وهو البدن اختفى الآخر بالضرورة وهو الصورة او النفس فى حالتنا هذه • والجديد الذى اتى به جيلسون والذى كان يستدعى نوعا من الجراة ، وهو التوماوى المخلص، هو اعتباره ان هذا التأويل الرشدى لأرسطو ، هو التأويل السليم للارسطية •

ويأتى دى كورت استاذ الفلسفة بجامعة لييج ، والتوماوى العقيدة مثله مثل جيلسون ، على رأس الفريق الثانى الذى أشرنا اليه • وهو يذهب

(٣) Ibid p. 183.

في كتابه الذي خصصه لدراسة نظرية العقل عند ارسطو ، والذي وضع جيلسون مقدمته الى أن أرسطو حاول دائما الابقاء على وحدة النفس التي اعتبرها صورة ومبدا عاقلا (٤) .

اعتبر دى كورت اذن أن النفس الانسانية عند ارسطو هي في جوهرها عقل . ونظرا لتمسك أرسطو بوحدة وظائف النفس المختلفة ، ذهب دى كورت الى أن العقل عنده فردى اى ان لكل انسان عقلا هو جزء من نفسه الفردية وليس شيئا خارجيا عنها او شيئا تشترك فيه النفوس جميعا باعتباره عقلا كليا خالدا كما ذهب جيلسون .

ويذهب روس استاذ الفلسفة بجامعة اكسفورد واحد الذين اشتهروا بالتخصص في ارسطو ، الى أن الجسم والنفس ليسا جوهرين بل عنصرين غير منفصلين يكونان جوهرا واحدا في فلسفة أرسطو النفسية . وهو يؤول تعبير « غير منفصلين » تأويلا خاصا . ان النفس والجسم عند ارسطو ، فيما يذهب ، شانهما شان الصورة والمادة عموما منفصلان بمعنى من المعاني ، فالمادة المرتبطة بصورة ما الآن كانت موجودة قبل هذا الارتباط او الاتحاد ، بل وستوجد بعده . فالمادة والصورة مرتبطتان بشكل عام دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباط صورة بعينها بمادة بعينها . وبناء على هذا نقول ان النفس لابد ان توجد في جسم ما دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباطها بجسم بعينه ، وبالرغم من هذا يقدم ارسطو ، فيما يعتقد روس ، تحفظا لصالح اكثر عناصر النفس الانسانية سموا ، ونعنى به العقل الفعال الذى « يأتى من الخارج » ، اذ يذهب الى ان هذا العقل يستمر في الوجود بعد فناء الجسم . ويظل التساؤل التالي بدون اجابة من جانب ارسطو : هل يستمر هذا العقل الفعال في الوجود بصورة فردية أم يكتب له الخلود كجزء من وحدة عقلية اكبر وذلك بالطبع بعد فناء الجسد ! (٥) .

---

(٤) **De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse J. Vrin, 1934, p. 33.**

(٥) **Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930, p. 185 — 186.**

ويؤكد بارتلمى سانت هيلير ، الذى كان أول من ترجم كتاب النفس الأرسطى للفرنسية فى منتصف القرن الماضى ، أن أرسطو لم يقل فى أية فقرة من فقرات كتاب النفس بأن النفس جوهر مفارق أو منفصل عن الجسم بل كان يؤكد التعريف المضاد · فالنفس عنده فعل الجسم أو كماله · بل يذهب سانت هيلير الى ما هو ابعد من ذلك فيؤكد الارتباط الشديد بين قوى أو وظائف النفس المختلفة عند أرسطو ، فالنفس عند المعلم الأول هى ماهية الجسم التى بدونها لا تكون حقيقته كاملة تماما كما أن العين المصنوعة من حجر أو العين المرسومة ليست عينا حقيقية· ان النفس شىء فى الجسم ولا يمكن ان تنفصل عنه ، بل لا يجرؤ ارسطو على القول أنها متميزة عنه ، فهى تمنح الجسم الحياة وتجعله ما هو عليه وذلك بفضل أربع قوى أو أربع وظائف مختلفة هى التغذى والاحساس والتعقل والحركة (٦) · وبهذا يكون سانت هيلير قد ذهب الى ابعد مما ذهب اليه من بعده روس الذى سبق لنا عرض رأيه · ويذهب الدكتور محمود قاسم الى نفس ماذهب اليه سانت هيلير تقريبا اذ يؤكد ان الانسان عند ارسطو هو جوهر واحد ، الجسم مادته والنفس صورته · وتعتمد كل أنواع النفوس ، بما فى ذلك النفس العاقلة ، فى اداء وظائفها المختلفة على الجسم وبالرغم من ان التفكير لا يستخدم آله جسمية الا انه يتخذ الخيال والحس كنقطة بدء له (٧) ·

لعله يكون قد اتضح من خلال عرضنا لمختلف الآراء فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن عند ارسطو ان ، الفيلسوف ، لم يقطع برأى فى هذه المسألة ، فهو يقول فى كتاب النفس : « ويبدو ان النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة ، والشهوة وعلى وجه العموم الاحساس · واذا كان هناك فعل تختص به النفس بوجه خاص فهو التفكير · ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون

---

(٦) Barthélemy St. Hilaire Psychologie d'Aristote, Paris, 1846 p. XVIII.

(٧) د· محمود قاسم : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ، القاهرة ، ١٩٤٩ ص ٦٨ ·

البدن » (٨) ولكنه يعود بعد ذلك فى نفس الكتاب ليقول أننا : « فليست النفس اذن مفارقة للجسم ، على الأقل بعض اجزاء النفس ... ومع ذلك فليس ما يمنع من ان تنفصل بعض الأجزاء » (٩) ، ماذا يقصد ارسطو ببعض أجزاء النفس التى يمكن ان تنفصل ؟ هذا ما سنحاول تبينه بعد قليل .

يذهب معظم مؤرخى فلسفة ارسطو كما يتضح من العرض السابق الى انه يقول من جهة بالوحدة الجوهرية التى تربط بين النفس ، والبدن، كما يقول من جهة اخرى بوحدة وظائف النفس مما يحتم تلك النتيجة وهى أن فناء البدن يترتب عليه حتما فناء النفس الفردية . ونعتقد نحن ان هذا القول يصدق على قوى النفس النباتية والحساسة دون ان يصدق على الجزء العاقل من النفس الذى يطلق عليه ارسطو اسم العقل الفعال L'intellect agent ، او على الأقل يمكننا ان نذهب الى ان ارسطو لم يحسم الأمر بالنسبة للوظيفة العليا للنفس الانسانية ونقصد بها العقل . ونضيف نصاهاما للغاية فى رأينا وان ندر الاستشهاد به عند الباحثين بالرغم من انه يعنى الكثير ، يقول ارسطو بعد مقارنة بين وظائف النفس المختلفة : « اما فيما يختص بالعقل فيظهر انه يتولد فينا كان له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد ... فالتفكير وتحصيل المعرفة يضعفان اذن عندما يفسد عضو باطنى ، ولكن العقل فى ذاته لا ينفعل . والتفكير كالحب والبغض ، احوال من حيث هى كذلك ، لا للعقل ، بل لمن توجد فيه ، ولذلك ايضا اذا فسد هذا الشخص ، لم يكن هناك تذكر ، او حب ، لذلك ما نقول انها ليست احوال العقل ، بل احوال المركب الذى فسد . اما العقل فانه ولا ريب اكثر الوهية، ولا ينفعل » (١٠) .

ونعتقد انه يتحتم علينا ، بعد الحديث عن علاقة النفس العاقلة بالبدن ، التعرض لأقسام هذه النفس او قواها المختلفة .

---

(٨) ارسطو : كتاب النفس ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، ص٦ .

(٩) نفس المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، ص٤٤ .

(١٠) كتاب النفس : الكتاب الأول ، الفصل الرابع ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

(ب) اقسام العقل :

يقول ارسطو : « يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج كما يقول انكساجورلس حتى يستطيع ان يأمر أى يعرف ، لأنه حين يظهر صورته الى جانب الصورة الغريبة فانه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها . واذن فليست له طبيعة تخصه الا ان يكون بالقوة ... ولهذا السبب ايضا يجدر بنا الا نقول أن العقل يمتزج بالجسم ، إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، اما باردا أو حارا ، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن فى الواقع ليس له اى عضو ... الا ان العقل متى اصبح المعقولات ... فانه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما ... وايضا فانه يكون عندئذ قادرا على ان يعقل ذاته » (١١) هذا ما يقوله فى تحديده لطبيعة العقل بالقوة اما عن العقل الفعال فيقول : « ولكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح ان يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه ، فمن الواجب ، فى النفس أيضا، أن نحدد هذا التمييز . ذلك اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كانه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل . وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل ، والمبدأ اسمى من الهيولى ... وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وازليا ... وبدون العقل الفعال لا نعقل » (١٢) .

لعل هذه النصوص توضح لنا كل نظرية أرسطو فى اقسام العقل المختلفة فالعقل اثنان عنده : فهناك العقل بالقوة الذى هو كل

---

(١١) المصدر السابق : الكتاب الثالث ، الفصل الرابع . ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(١٢) نفس المصدر السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل الخامس . ص ١١٢ ، ١١٣ .

المعقولات بالقوة والذى يحتاج لما يحول فيه هذه المعقولات الى معقولات بالفعل · ويطلق على هذا العقل بالقوة أحيانا اسم العقل الممكن L'intellect possible وهى التسمية التى شاعت فى العصور الوسطى المسيحية ، كما يطلق عليه فى احيان اخرى اسم العقل السلبى ، ويطلق عليه اخيرا اسم العقل المادى L'intellect matériel وهو عند ارسطو مادى لابالمعنى الحرفى للكلمة بل هو مادى بمعنى انه مثله مثل المادة استعداد وقابلية لتقبل الصور · اما العقل الفعال L'intellect agent فهو الذى يحول المعقولات الموجودة بالقوة فى العقل السلبى الى معقولات بالفعل ويشبهه ارسطو بالضوء لأن تاثيره على المعقولات اشبه بتاثير الضوء على الأشياء الملونة التى يتعذر رؤيتها بدونه · ويصف ارسطو هذا العقل الفعال بانه مفارق وغير ممتزج بالمادة لأنه فعل بحكم ماهيته ، وهو فى حالة تعقل دائم · وقد اختلف الشراح والباحثون بصدد تحديد علاقة كلى العقلين بالانسان الفرد من جهة ، وتحديد مصيرهما بعد فناء البدن من جهة اخرى ، فذهب الاسكندر الأفروديسى ، وهو من اعظم من لعبوا دورا فى تحديد هذه النظرية الأرسطية التى كان لها اعظم الأثر على الفلسفات اللاحقة ، فى رسالتيه : « فى النفس » و « فى العقل » الى أن العقل الانسانى ينقسم الى عقل مادى Intellectus Materialis والى عقل بالملكة Intellectus qui habet habitum والى عقل مستفاد او مكتسب Intellectus adeptus : والى عقل فعال Intellectus agens والاسكندر هو صاحب هذه المصطلحات التى شاعت فى كتابات فلاسفة العرب والفلاسفة اللاتين من بعدهم ·

ولم يختلف الأفروديسى مع ارسطو فيما يتعلق بتعريف العقل المادى او الهيولانى وبصفاته ، اما فيما يتعلق بمصيره بعد فناء البدن فهو ما التزم بصدده بالصمت ، وكذا يمكننا اعتبار هذا الصمت دليل على كونه فانيا · وذهب الأفروديسى الى ان هذا العقل هو الوحيد الذى يختص به الانسان الفرد ، وهو عندما يتحدث عن العقل الانسانى بشكل عام يقصد هذا العقل بالذات · اما العقل الفعال فهو عنده خارج الانسان ، وهو الذى يجرد موضوعات المعرفة من مادتها ويجعلها معقولة اى انه يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ، وبدون عمله هذا يستحيل التعقل تماما كما انه بدون النور ، الذى يشبهه به ، يستحيل رؤية الأشياء الملونة · ولم يقل الاسكندر الأفروديسى صراحة ان العقل الفعال واحد

للانسانية كلها ، الا ان وضعه اياه خارج الإنسان أى خارج كثرة العقول المادية يجعلنا ببداهة نميل الى مثل هذا التاويل لفكره ، بل ان الأفروديسى منسب لهذا العقل كل صفات الألوهية فهو خالد ولايفنى . أما العقل بالملكة فهو مفهوم من ابتكار الافروديسى اذ لم يستخدم أرسطو هذا المفهوم ابدا . والعقل بالملكة كما يذهب هذا الشارح يمثل حالة خاصة من العقل الهيولانى ، فالعقل الهيولانى الذى رايناه مجرد استعداد للتعقل ، لابد ليصبح فعلا حقيقيا أن يكتسب كما لا يسمح له فى ظروف بعينها أن يعمل وان يتعقل ، وما العقل بالملكة الا هذا العقل الهيولانى وقد اكتسب هذا الكمال ، اى هو العقل الهيولانى وقد أصبح قدرة حقيقية على التعقل تنتظر تاثير العقل الفعال . أما العقل المكتسب فهو العقل الفعال من حيث هو « يفعل » فينا من الخارج وهو ايضا نتيجة هذا الفعل . ولم يتحدث إرسطو الا مرة واحدة عن العقل المكتسب وقد فعل ذلك بطريقة عابرة فى أحد مؤلفاته المبكرة ونعنى به « فى توالد الحيوان » فى فقرة شديدة الغموض ، أما الاسكندر فأعطاه اهمية كبرى أثرت فى الفلاسفة العرب واللاتين على السواء (١٣) . والغريب فى الأمر هنا أن ثمة علماء يؤكدون أن هذا العقل المستفاد مما ادخله المترجمون العرب على نص الاسكندر ، بينما يؤكد د . الأهواني أن صاحب هذا المفهوم هو الكندى (١٤) ومهما كان من امر حقيقة تقسيم العقل عند الاسكندر فان ما يهمنا هو ما نسب الى الاسكندر وما عرفه عنه ابن رشد والفلاسفة الذين سنيرسهم فى هذا البحث . وغنى عن القول أن هذا التأويل لنظرية النفس العاقلة الأرسطية تأويل مادى يتعارض مع عقيدة خلود النفس التى جاءت بها الأديان السماوية .

اما ثامسطيوس وهو من شراح ارسطو وقد جاء بعد الاسكندر بنحو قرنين من الزمان فذهب الى ان « العقل الفعال منا او هو انفسنا »

---

(١٣) Théry : Autour du Décret de 1210 : I David De Dinand p. 27 à 33

(١٤) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر وتحقيق د. الأهوانى ، الطبعة الأولى ١٩٥٠ ، النهضة المصرية ، ص ٢٧ .

مخالفا بهذا الاسكندر ومصححا تفسير نظرية العقل الارسطية فيما يؤكد ، وبالرغم من كون العقل الفعال عنده ازليا ومفارقا للمادة وواحدا فى جميع الناس ، الا انه ليس الهيا • اما العقل بالقوة فهو عند ارسطو ، فيما يذهب شارحنا ، ازلى ومفارق للمادة مثله مثل العقل الفعال وان سلم بان هذا الأخير اكثر مفارقة للمادة واشد ابتعادا عن الامتزاج واعظم نقاء • والعقل بالقوة عنده بالنسبة الى العقل بالفعل كالمادة الى الصورة تماما ، اما العقل بالملكة فشبيه بالجوهر المركب من المادة والصورة • ولعل تشبيه ثامسطيوس للعقل الفعال بالصورة ، وللعقل بالقوة بالمادة كان اساس الحل الذى ذهب اليه والذى اكد تعدد العقول الشخصية (١٥) بل كان اساس قوله بخلود النفس الفردية •

قدم لنا دى كورت تفسيرا واضحا للعلاقة التى تربط بين العقل الفعال والعقل الممكن من جهة وبينهما وبين المعقولات من جهة اخرى معتمدا على فكرة مبتكرة وان كانت بسيطة وهى ان العقل الفعال يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ولا يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل كما اعتقد معظم مؤرخى الفلاسفة متأثرين بتأويل الاسكندر الأفروديسى• وصحيح ان هاملان قد سبقه الى هذا التفسير الا ان دى كورت كان اكثر تفصيلا واكثر وضوحا • يلاحظ كورت ان ارسطو يقدم لنا كل نظرية العقل الفعال فى سطرين او ثلاثة دون ان يقول ما اذا كان هذا العقل الفعال يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل ام لا • الا ان تشبيه العقل الفعال بالنور يوحى بوضوح بتأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة • يجب اذن استبعاد تاويل الاسكندر الأفروديسى الذى شاع عند شراح ارسطو والذى يقول بان العقل الفعال يحول ، العقل بالقوة الى عقل بالفعل • وينصح دى كورت بالرجوع الى التاويل التوماوى لهذه النظرية • يقول توماس فى تفسيره لكتاب النفس :

Intellectus agens Facit intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia."

أى « ان العقل الفعال يجعل المعقولات موجودة بالفعل بعد ان كانت من قبل موجودة بالقوة » • ان هذا التأويل التوماوى يستبعد فكرة تاثير

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٣٩ ـ ٤٢ •

العقل على ذاته ، وهى فكرة غير مفهومة فيما يذهب دى كورت . لتبقى على فكرة تأثيره على المعقولات (١٦) ٠

ونميل نحن الى الأخذ بهذا التفسير خاصة وان ارسطو يقول عن العقل الفعال انه « الفعل الذى يشبه الصنعة الفاعلة لأنه يحدثها (اى المعقولات) جميعها كأنه حال شبيه بالضوء ، لأن الضوء ايضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل » (١٧) ولقد سبق هاملان دى كورت ، كما سبق أن اشرنا ، الى هذا التفسير مؤكدا على أن العقل الممكن والعقل الفعال هما شىء واحد اى هما درجتان متفاوتتان من ذات العقل (١٨) ٠

ويذهب دى كورت الى أن العقل الممكن يمثل حقيقة الا انه ليس حقيقة تتميز جوهريا عن العقل الفعال ٠ ان العقل الممكن هو الاسم الذى يطلق على العقل عندما يكون فى مواجهة معقول بالقوة ، اى عندما يكون مستعدا للتحول الى الفعل ، اما العقل الفعال فما هو الا الصفة التى تطلق عليه عندما يحول المعقول بالقوة الى معقول بالفعل ٠ ويجب بلا شك تصور تأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة وكأنه عملية تجريد من المادة dématérialisation للمعقولات الموجودة بالقوة فى نفس هذه المادة (١٩) ٠

ولقد شاعت فى اللغة العربية تسمية العقل الممكن او العقل بالقوة او العقل السلبى passif بالعقل المنفعل ٠ ولفظ passif

---

(١٦) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 45 — 46.

(١٧) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ ٠

(١٨) Hamelin : Le système d'Aristote p. 86.

(١٩) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 48.

يعنى فى اعتقادنا عكس المنفعل تماما • فالعقل لا ينفعل عند ارسطو فهو سلبى تماما كما يؤكد هو لانه : « لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة » (٢٠) واستخدم د• الأهوانى نفسه مع ما تتميز به ترجمته العربية لكتاب النفس من دقية عظيمة تعبير « العقل المنفعل » وربما يكون سبب ذلك فى رأينا ، اعتماده على التراجمات العربية القديمة • ان العقل غير منفعل عند أرسطو لأن الانفعال يتطلب تأثير الضد على الشئ المنفعل وليس هذا هو الحال بالنسبة للعقل والمعقولات لأنهما متشابهان ، ولهذا فان العقل عندما يؤثر على المعقول ليتمثله يظل لا منفعلا نظرا للاماديته • واثبت ارسطو لا مادية العقل ـ وهى تلك الصفة المرتبطة فيه بصفة اخرى هى اللانفعالية ـ اعتمادا على الشرط الضرورى والكافى لعملية الادراك ونعنى به قدرة العقل الجذرية على ان يتحول الى كل المعقولات (٢١) • ويعنى أرسطو بنعته العقل الممكن بصفة الهيولانية طابعه الأساسى اى قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل اى معقول ، وان كان لا يعنى ابدا بهذه الصفة التركيب الأنطولوجى والجوهرى لهذا العقل • وعلى هذا الأساس يمكن رفض تأويل الاسكندر الأفروديسى للعقل الهيولانى • والعقل الممكن لا ينفعل بمعنى أن المعقول لا يؤثر فيه بطريقة الضد وان اثر فيه كفعل من شأنه تحديد قدرة هذا العقل الممكن على التعقل • وهذا العقل صورة خالصة ، كما انه مستقل عن اية مادة اى هو عقلى بمعنى أن امكانية عمله لا تحتاج الى عضو خاص (٢٢) •

وقد اثار العقل الفعال بدوره العديد من المشكلات الفلسفية لأهميته العظيمة فى علم النفس الأرسطى • وحل دى كورت تلك المشكلات ببساطة عندما تناول الموضوع من زاوية جديدة وهى زاوية الادراك ذاته • ان القدرة العاقلة فيما يقول اذا وضعت فى مواجهة معقول تظل

---

(٢٠) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ •

(٢١) ارسطو : كتاب النفس ، ص ١٠٨ •

(٢٢) : De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristo'e p. 49 — 51.

سلبيــة اذا لم يكن هنــاك تدخل ما لتحريك قــدرتها على المعرفة • لابــد اذن من فعل يحول قوة المعقول الى فعل . ان ما يفعل ذلك هو العقل الفعال . يقول ارسطو : « اننــا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولانى لانه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة اخــرى العقل الذى يشبه العــلة الفــاعلة لانه يحــدثها جميعــا » (٢٣) • ونؤكد مع دى كورت ان هــذا التمييز ما هو الا تمييز بين الوظــائف المختلفــة لنفس العقل لا تمييز بين عقلين مختلفين من شانه تحطيم الوحــدة المعرفيــة التى ارادها ارسطو • يجب اذن ان نفهم ما جاء عن هــذين العقلين فى كتاب النفس كالآتى : ان العقل هو عقل ممكن من حيث انه يمكن ان يصــبح كل المعقولات وهــو عقل فعــال من حيث انه يحول هــذه المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل • وهذا التاويل هو تاويل ثاوفراسطس التلميــذ المبــاشر لارسطو والذى فضل دى كورت تأويله على تاويل الاسكندر الافروديسى الشهير الذى سيطر طويلا على تاريخ الفلسفــة والذى غلف بغــلاف الغموض الــكثيف تلك الجمــل القليــلة المتواضعة التى عرض فيها ارسطو نظريته (٢٤) •

(ج) النفس الفردية والخلود :

مما لا شك فيــه ان صعوبة مشكلة خلود النفس ترجع الى كون مشكلة الطبيعــة الانسانية هى اعقــد واصعب المشاكل الفلسفية : فالانســان هو نقطة التقــاء كل من الــكون الروحى والــكون المــادى ، ولعل هذا التركيب العجيب الذى تنفرد به طبيعتــه هو أول مصــادر هــذه المشاكل الفلسفية العــديدة المتعلقــة به • ان النشاط العقلى الــذى احسنت كتب ارســطو المنطقيــة ابرازه بطريقــة رائعــة ، يبــدو وكانه حقيقــة غير مادية ، وغير منفعلة ، ومتعــالية على الجسم ، ومفارقــة للمادة ، ممــا يجعــل العقل يبــدو وكانه فعــلا جزء من العــالم الروحى اى من عالم الخلود واللا فساد ، او العــالم الالهى • ولا يفصح ارسطو عن المزيد • وقد ترك

---

(٢٣) كتاب النفس : ص ١١٢ •

(٢٤) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 53 — 57.

ارسطو العـديد من مشاكل العقل الفلسفية بدون حل بل بدون معالجة اصلا ومن هـذه المشاكل : هل يأتى العقل للفـرد عنـد ولادته ؟ وكيف يتحـد ـ لو أن الأمر كذلك ـ ببقيـة اجزاء النفس ؟ واذا كان موجودا قبل وجود الفرد ففى أى عالم كان يعيش وأى دور كان يلعب ؟ ولـماذا يتحد بجسـم انسانى ؟ وهل لـكل انسان عقل خاص به ؟ وماذا يصير العقل عند وفاة الفرد ؟ قنع ارسطو ـ فى احسن الأحوال ـ باثارة هذه المسائل ، لـكنه تركها جميعـا بلا اجابة • وقـد حاول تلاميذه حلها فى اتجاهات مختلفـة ولـكن ما نجح احدهم فى ذلك الا بالتخلى عن مبدأ من المبـادىء الهـامة التى قال بهـا المعلم الأول (٢٥) • وننتهز هـذه الفرصـة لنؤكد ان ارسطو قـد ترك فعـلا كل هـذه المسائل معلقـة وأن الحلول التى قـدمها الفلاسفة الذين تناولهم هذه الدراسة كانت جميعهـا من قبيل الاجتهـادات الشخصية وبالتـالى فهى تعـبر عن فلسفتهم الخاصـــة وان كانت بالطبع نوعا من الامتداد لفلسفة المعلم الأول •

هل تخلد العقول المختلفـة عند ارسـطو ام تفنى جميعـــا ام يخلد بعضها بينما يفسد البـاقى ؟ اختلف المفكرون اختلافا كبيرا بايذاء هـذه المشـكلة ولذلك نرى ضرورة الرجوع الى النصوص الأرسطية ذاتها فقد تقدم لنـا هى الحل • يقول ارسطو فى فقرة سبق لنـا ذكرها عن العقـل الفعـال : « وهـذا العقل هو المفـارق اللا منفعل غير الممتزج ••• وعندما يفـارق فقط يصبح مختلفـا عمـا كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وازليـا ومع ذلك اننا لا نتذكر لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل فاسـد ، وبدون العقل الفعـال لا نعقل » (٢٦) • ان تعبير « عندما يفارق » هو فى رأينـا مفتـاح هـذا النص الذى يمثل كل لغز العقل عنـد ارسطو• ويرى د• الأهوانى أن هنـــاك تفسيرين محتملين لهـذا اللغز • أما أول هـذين التفسيرين المحتملين فهو أن العقل الفعـال عنـدما يفارق العقـل السلبى بالتجريد يكون هو وماهيتـه شيئا واحـدا ولا يتميز عنهـا • اما

(٢٥) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 12 — 13.

(٢٦) كتـاب النفس : الـكتاب الثـالث ، الفصـــل الخـامس ، ص ١١٢ ، ١١٣ •

التفسير الثانى فهو أن يكون قصد أرسطو بالمفارقة المفارقة الحقيقية للعقل الفعال وبذلك يتأكد سمو العقل الفعال وأزليته (٢٧) • ونرى نحن تأويلا مختلفا لهذا التعبير خاصة اذا ما ربطناه بما يأتى بعده من أنه عند المفارقة فقط يصبح مختلفا عما كان أثناء وجوده فى الجوهر الانسانى المركب من نفس وبدن • كان أرسطو يقصد ، فيما نعتقد ، أن هذا العقل الفعال هو الجزء العاقل الذى يظل باقيا بعد فناء الجوهر الانسانى اذ ينفصل عنه ليصبح مستقلا ومختلفا عما كان عليه عندما كان داخلا فى تكوين الجوهر الانسانى الفردى • والنتيجة المترتبة على ذلك أن العقل الفعال ليس جزءا من النفس الفردية انما هو جزء من النفس الكلية الخالدة الأزلية • أما العقل الممكن فهو « فاسد » بتعبير أرسطو نفسه ولذا نرى أنه ليس هنا ما يدعو لمناقشة هذا الموضوع طالما أن النص واضح •

ويذهب بعض الباحثين الى أن كل مبادىء نظرية العقل الأرسطية تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب بل بالنسبة للعقل الممكن أيضا • ودليلهم على خلود العقل الممكن هو أنه لا يتكون من المادة كما أنه ليس له عضو (٢٨) • ولا نرى أن كون الشىء غير متكون من المادة هو شرط خلوده وأزليته عند أرسطو ، فالأفلاك والنجوم مكونة من مادة ومع ذلك فهى أزلية وخالدة عنده • ونضيف أن تشبيه أرسطو للعقل الممكن بالهيولى ثم تأكيده بعد ذلك بعدة سطور صراحة أنه فاسد دليل قوى على اعتقاده فى فساد هذا العقل • فكل ما يلعب دور الهيولى عند أرسطو يمثل مبدأ للتفرد individuation والفرد فان عند أرسطو كما هو معروف • ويمكننا تركيب تفكير أرسطو كالتالى • ان العقل جوهر مركب من العقل الممكن الذى يلعب دور المادة ومن العقل الفعال الذى يلعب دور الصورة • والعقل الممكن يفنى بفناء الفرد أما العقل الفعال والذى هو صورة العقل فهو واحد فى كل الأفراد كما أنه كلى وأزلى وخالد وان كان يتعدد بشكل ما باتحاده بالنفوس

---

(٢٧) كتاب النفس : ص ١١٢ (الهامش) •

(٢٨) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 93 — 98.

الفردية . اما عنـدما يفنى الجسد فان هـذا الجوهر او الاتحاد بين البدن والعقل الفعـال يفنى بدوره وعنـدئذ يفـارق العقل الفعـال الفردى ليصبح فى حالتـه الخالصـة مجردا من المـادة (أى بدون بدن) اى يصبح خالدا وازليـا . ونعتقـد ان تاويلنـا هـذا يتفق مع روح نصوص كتاب النفس ومع مبادىء كل فلسفة ارسطو .

ويرى البعض أن أرسطو وقع فى تنـاقض بقوله : ان النفس صورة لبـدن كما أنهـا تتمتع فى نفس الوقت بالقـدرة على الوجود المستقل (٢٩) وفى راينـا ان ارسطو لم يقع فى أى تنـاقض فى هـذا الشان وكل مافى الامر أن جزء النفس الانسانية الذى يختص بالقـدرة على الوجود المستقل هو كلى ومشترك بين جميع افراد الانسانية ممـا يتيح له هـذا الاسـتقلال فى الوجود .

وهنـاك قضـية أخرى متصلة بمشكلة العقل الفعـال يجـدر بنـا عرضها وهى : هل العقل الفعـال جزء من النفس الانسانيـة أم هو متميز عن شخصية كل فرد وبالتـالى يأتى للنفوس الفردية من الخارج ؟ ويذهب بعض البـاحثين الى ان ارسطو عالج الموضـوع فى كتـاب النفس كمـا عالجـه فى الـكتاب الحـادى عشر من الميتـافيزيقا ولذلك فان علينـا التوفيق بين كل هـذه النصـوص ونحن نعـالج علاقـة العقل الفعـال بالنفس الفردية ، ويؤكد هؤلاء على صعوبة هذا التوفيق . ويبدو أن الحل الوحيد لذلك المازق الأرسطى عند هؤلاء هو أعتبار أن العقل الفعال ليس فى حالة تعقل ازلى - ابدى فى الأفراد من جهة والتفرقة الحـاسمة بين العقـل الفعـال والعقل بالفعل من جهة أخرى . ويبـدو أن هؤلاء يعتقـدون أن العقل الفعـال الفردى ليس خالدا عند أرسطو اى أن ارسطو فى رأيهم ينكر الخلود الفردى (٣٠) .

---

(٢٩) Ibid p. 96.

(٣٠) Corte : La doctrine de l'Intelligence chez Aristote p. 64 — 70.

يقول ارسطو بوضوح شديد لا يترك مجالا للشك عن العقل الفعال في النفس الفردية : « وعندما يفارق ... عندئذ فقط يكون خالدا وازليا » (٣١) . لم يقل ارسطو ابدا اذن ، فيما نرى ، بالخلود الشخصي للانسان ، بل انه لم يعالج الموضوع اساسا . ويذهب روس (وهو ما نؤيده تماما) الى أن العقل الفعال عند ارسطو ، بالرغم من وجوده في النفس الفردية ، يتجاوز الفرد . ويمكننا افتراض انه يعتبره واحدا بالنسبة لكل الأفراد (٣٢) . ويرفض روس التوحيد بين العقل الفعال والله في فكر أرسطو — وهو ما ذهب اليه الكثير من الأرسطيين المدرسيين كما سنرى — قائلا أن قبول هذا الفرض يتعارض مع ما جاء في الكتاب الحادي عشر من الميتافيزيقا عن الله من حيث انه لا يفكر الا في ذاته . أما العقل الفعال فهو يحتوى على كل معارفنا قبل ان تتحقق لدينا أى قبل ان تنقل الينا . ويرجح روس أن ارسطو كان يعتقد في وجود هيراركية ترتفع بطريقة متصلة من الكائنات الدنيا الأكثر انغماسا في المادة الى الانسان ومنه الى الأجسام السماوية ومنها الى العقول لتنتهى الى الله . فالعقل الفعال في الانسان اسمى من غيره من عناصر هذه الهيراركية الا أن هناك ما هو اسمى منه . الله وحده اذن لا ينفرد بالسمو ؛ هكذا أول روس ما جاء في كتاب النفس في ضوء ما توحى به النظرية الالهية الخالصة الموجودة في كتاب الميتافيزيقا (٣٣) .

أما هاملان فهو لا يقطع برأى فيما اذا كان أرسطو يعتقد ان العقل الفعال هو الله ام لا . وهو يذهب الى ان ارسطو نفسه ترك هذه المشكلة معلقة ربما تجنبا لما يترتب على اثارتها . ولا يتخلى هاملان عن تردده فيما يتعلق بعلاقة العقل الفعال بالفرد فيقول ان العقل الفعال الذى هو صورة خالصة لا يمكن ان يشترك في شيء مع الجسم، فهو يعقل بلا أعضاء . فهل هو مع هذا جزء منها ؟ وبالرغم من تردده يمكننا تبين ميل هاملان الى الاعتقاد بأن العقل الفعال عند ارسطو واحد

---

(٣١) ارسطو : كتاب النفس ، ص ١١٢ .

(٣٢) Ross : Aristote p. 212.

(٣٣) Ross : Aristote p. 214 — 215.

بالنسبة للانسانية وبانه يأتى النفوس الفردية من الخارج . كما يذهب هاملان الى أن ارسطو نفسه يذكر عدة صفات لهذا العقل من شانها جعله شيئا متجاوزا لنطاق الطبيعة ولنطاق الانسانية وذلك فى الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس (٣٤) .

ويؤكد أصحاب التأويل المادى لنظرية ارسطو النفسية ان النفوس المختلفة عند ارسطو تكون وحدة واحدة وبناء على هذا فان النفس العاقلة بما فيها العقل الفعال مصيرها الفناء مثل مصير بقية النفوس . والشىء الوحيد فى رأيهم الذى يقضى على هذه الوحدة هو نظرية العقل « المفارق » ، تلك النظرية التى قامت عليها من جهة نظرية وحدة النفس monopsychisme عند الرشديين ، كما قامت عليها من جهة اخرى نظرية الخلود المدرسية ويؤكد هؤلاء ان التخلى عن فكرة وحدة النفس من أجل القول بخلود النفس كما فعل المدرسيون لهو خرق واضح للمبادىء الأساسية للمذهب الأرسطى (٣٥) .

ونعتقد نحن أن العقل الفعال عند أرسطو واحد لكل البشرية ولذا جعله ازليا وخالدا . ومما يؤكد رأينا هذا ما ذهب اليه الاستاجيرى فى نظريته عن خلق العالم عندما قال بعدة عقول تفيض على التوالى عن العقل الأول ، وما العقل الفعال الا آخر هذه العقول وهو وحده الذى يحرك العقول الانسانية . ويرى دوهم فى كتابه العظيم « نسق العالم » الذى أرخ فيه لتاريخ الفلسفة من خلال نظرية « نسق الكون » ، أن كل النفوس ترجع بعد الوفاة أى بعد انفصالها عن الأجساد الى هذا العقل . ولعل سبب الخلخلة التى اصابت كل نظرية العقول السماوية بما فيها العقل الفعال هو ما بذلته الكنيسة الكاثوليكية من جهد لمواجهة هرطقة وحدة العقل الفعال التى انتشرت خاصة فى القرن الثالث

---

(٣٤) Hamelin : Le système d'aristote p. 386 — 387.

(٣٥) Lange : Histoire du matérialisme p. 188

عشر . ولقــد تمثل هــذا الجهـد فى تعــاليم علمــائها وفى تحريمات ساقفتها (٣٦) .

وقبل أن ننهى حديثنــا نقول اننــا اكتفينا فى معالجتنا لموضوع خلود النفس عنـد ارسطو بما جاء فى كتاب النفس غير مركزين على ما جاء فى « الأخلاق النيقوماخيــة » ولا على ما جاء فى الـكتاب الحــادى عشر من الميتـافيزيقا لأن ما جاء فى هـذه الـكتب يبدو من جهة غير مكتمل ثم أن نظرية النفس من جهة اخرى قـد افرد لها أرســطو كتابا مستقلا الا وهو كتاب النفس فمن الأجدر بنا الاعتماد عليه .

ولسنا بصدد الحكم على ارسطو او بصــدد تقييم نظرياته بل أن كل ما يعنينــا هو عرض نظريتــه فى النفس . ولذا اعتبرنا ما اطلق عليه البعض « ضــلالات » ارسطو فى نظرية النفس العاقلة مجرد مشاكل فلسفية تستحق الدراسة .

ثانيا — النفس العاقلة عند ابن رشد :

رأينــا أن النفس هى صــورة الجسم وكمــاله عند ارســطو . وأن الجسم عنـده متى فنى فنت الصــورة أو النفس معه . ومن الواضــح تماما أن هـذه الفكرة تتنــاقض تماما مع ما جاء فى العقيـدة الاسلامية ، لأننــا لو قلنــا بفنــاء النفوس مع فنــاء الأجسام ففيم الحساب والعقاب والمسئولية ؟ الا أن أرسطو ذهب فى كتاب النفس لفكرة هى آية فى الغموض اختلف بصــدد تأويلها شراحه على مر العصــور . أما تلك الفـكرة فهى أنه يوجد فى النفس العــاقلة عقل مفــارق لا يفنى . وكان السؤال الذى يفرض نفســه على شراحه ومفسريه وتلاميذه هو : هل كان أرســطو يريد القول بشىء غير أرضى ليفسر مشكلة العقل ؟ هل عقل الفرد هو المفارق ؟ هل هو أزلى خالد ؟ أم هل هو على العكس فان ؟ ولقد عرضنا لرأينــا فى هذه المشكلة تمهيدا لعرض حل نفس المشكلة عند فيلسوف الأندلس العظيم ابن رشد .

---

(٣٦) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 319.

وهناك اسئلة هامة سنجيب عليها فى حينه الا ان المنطق يحتم اثارتها فى بداية حديثنا عن نظرية العقل عند ابن رشد ونقصد بها هل كانت هذه النظرية مجرد تفسير لنظرية العقل الأرسطية ، أم أن ابن رشد وهو بصدد هذا التفسير . اضاف اليها ما جعل له نظرية فى العقل خاصة به ومختلفة فى بعض الوجوه عن نظرية أرسطو ؟ وهل هذا الاختلاف هو اختلاف جوهرى ام هو اختلاف فى التفاصيل ؟ هل تاثر بالأفلاطونية المحدثة فى هذا المجال مثل غيره من فلاسفة الاسلام أم حافظ على أرسطيته نقية كما كان ينشد دائما ؟

وقد جاءت نظرية العقل عند ابن رشد متميزة بطابع خاص يجب ابرازه بصفة خاصة لسببين ، اولهما طرافتها ، وثانيهما الدوى الهائل الذى احدثته فى القرن الثالث عشر بين لاهوتى المسيحية .

كان ابن رشد يشعر بخطورة موضوع النفس وخطورة تناوله فلسفيا فهو يقول فى تهافت التهافت : « فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال سبحانه مجيبا فى هذه المسألة للجمهور ... « ويسالونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا » (٣٧) .

(١) اقسام النفس العاقلة عند ابن رشد :

أخذ ابن رشد بنفس التقسيم الذى قال به ارسطو كما استخدم نفس المصطلحات الا انه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستفاد أو العقل بالملكة . والمشكلة بالنسبة لدارس اقسام النفس العاقلة عند ابن رشد تتمثل فى تحديد أى العقول الثلاثة المكونة للنفس العاقلة خالد فى رأيه وايها فان ؟ » ، ايها كلى وايها فردى شخصى ؟ لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا فى تلك المسألة بدرجة مثيرة للدهشة ، وقد يكون سبب هذا الاختلاف فى رأينا هو شىء من الغموض نلحظه فى

---

(٣٧) تهافت التهافت ص ٥٥٧ .

مؤلفات ابن رشد التى تتناول هذا الموضوع خاصة فى الكتاب الثالث من شرحه لكتاب النفس . وهو الكتاب الرشدى الأساسى الذى اعتمدنا عليه فى دراستنا هذه . وقرأ بعض الباحثين ابن رشد وفى ذهنهم تبرأته من تهمة الالحاد او عدم الالتزام الدينى التى لازمته فى حياته وبعد مماته ، وقد دفعهم هذا الى تأويل نصوصه بما يتفق والعقيدة الاسلامية . وهذا ما فعله فى كل ماكتب عن ابن رشد الدكتور محمود قاسم على سبيل المثال .

ولعل النصوص هى خير موضح لفكر صاحبها . يقول ابن رشد فى كتاب النفس ما يوضح فى رأينا تماما رايه فى العقل الهيولانى هل هو ازلى أم حادث فاسد :» وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا اكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات اذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى ... والمعقولات التى يقبلها ازلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ، ويتصل بها » (٣٨) . ولعل مما يلقى مزيدا من الضوء على موقفه فى هذا الشان نقده اللاذع لثامسطيوس ولأتباعه ولابن سينا الذى أخذ بتفسير ثامسطيوس للعقل الهيولانى ، يقول ابن رشد « واما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى ازلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية. وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فانهم يناقضون انفسهم فيما يضعون ... وذلك انهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة ازلية انها حادثة ، وانها ذات هيولى ازلية ايضا » (٣٩) . ويقول عن نفس العقل فى تفسير ما بعد الطبيعة « ان العقل الهيولانى كائن فاسد » (٤٠) .

---

(٣٨) تلخيص كتاب النفس ص ٨٣ .

(٣٩) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٢ ، ٨٤ .

(٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثالث ، ص ١٤٨٩ .

وبتحليل هـذه النصوص المختلفـة يتبين لنـا أن العقل الهيولانى فى راى ابن رشد هو اسـتعداد حادث لتقبل المعقولات ، وهو فى النفس ، وهو ليس حاملا تحل فيـه المعقولات او مادة حقيقيـة تتحد بها المعقولات انما أطلق هـذا الاسم على هـذا العقل على وجه الاستعارة لقيـامه بدور المادة بالنسبة للصـورة • اما المعقولات فهى فى رايه ازلية • وهو ينتقد الشراح الأرسطيين الذين اعتبروا العقل الهيولانى ازليا واعتبروا على العكس ان المعقولات حادثة فاسـدة • وفى راينـا ان هذا ماذهب اليه ابن رشد وما استطاع تبينه فريق كبير من الباحثين (٤١) •

وهنـاك عبـارة غريبـــة لا تتفق مع سياق نظرية ابن رشد جاءت فى مقاله « القول فى القوة الناطقة » يجدر بنا ذكرها ومحاولة تفسيرها يقول ابن رشد « فان ارسطو ينص على ان العقل الهيولانى ازلى » (٤٢) ويذهب د• الأهوانى معللا هـذا التنـاقض الى انه ربما اراد ابن رشد هنا بالعقل الهيولانى العقـــل فى النوع الانسـانى لا العقـل فى الشخص • ويرجح د• الأهوانى نظرا لـكون هـذه الجمـلة قـد جاءت فى فقرة اضـافها ابن رشـد فى نسخة مدريد ، وهى تلك النسخة التى كتبها ابن رشد بعد نسخة القاهرة أن يكون ابن رشد تراجع عن مذهب الأول نتيجة لمحاولته التوفيق بين الحكمـة والشريعـة (٤٣) • ويرى البعض تفسيرا لهـذه العبـارة ، أن ابن رشد يقول احيـانا بفنـاء العقل الهيولانى ويقول فى احيـان اخرى بازليتـه ، وان ابن رشد لا يتقيد فى كتاباته بمدلول اللفظة ، فهو يستعمل اللفظة الواحـدة احيـانا بمدلولات مختلفـة ولعـله اراد بالعقل الهيولانى الأزلى عقل النوع الانسانى الذى يبقى وان زال الأفراد (٤٤) • وفى راينا

---

(٤١) د• الأهوانى مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٨ •
وفرح انطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٧ ، ٤٨ •
Corbin : Histoire de la philosophie islamique tone I p. 341.

(٤٢) تلخيص كتاب النفس ، ص ٩٠ •

(٤٣) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٦٠ ، ٦١ •

(٤٤) د• حنا الفاخورى ود• خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٣٨ •

أن العقل الهيولانى عند ابن رشد بالرغم من فساده بفساد الأفراد الا انه خالد وأزلى باعتباره كليا وواحدا بالنسبة للانسانية كلها • فالاستعداد الفردى فاسد أما الاستعداد الانسانى عموما فهو أزلى خالد • كانت هذه النظرة المزدوجة ، فى رأينا ، الى العقل الهيولانى من حيث هو متحقق فى الأفراد من ناحية ومن حيث هو جوهر كل خالد من ناحية أخرى هو سبب تخبط بعض المؤرخين فى هذا الشأن •

وبالرغم من أن هناك شبه اجماع على أن العقل الهيولانى فاسد عند ابن رشد الا أن بعض الباحثين يرى على العكس أنه خالد وأزلى • وعلى رأس هؤلاء يأتى العلامة المدقق دوهم الذى يذهب الى أن ابن رشد يخالف نظرية الأفروديسى فيما يتعلق بالعقل المادى • وبينما كان الأفروديسى يرى فى العقل بالقوة استعدادا مقره المركب الانسانى قبل ابن رشد على العكس رأى كل من ثاوفرسطس وثامسطيوس اللذين يذهبان الى أن العقل جوهر لا يتعرض للكون ولا للفساد وهو غير متحد بالجسد أى هو غير مختلط على الاطلاق بالمادة ، وهو واحد عددا لدى كل أفراد النوع الانسانى (٤٥) • وبالرغم مما يمتاز به دوهم من دقة علمية رائعة ومن اعتماد حريص على النصوص الأصلية ، الا انه اعتمد فى رأيه هنا، فيما يبدو ، على ترجمة عبرية أو لاتينية غير دقيقة لشرح كتاب النفس ، ولذا تضمن رأيه بعض الأخطاء • فحقيقى أن ابن رشد رفض اعتبار العقل الهيولانى هولانيا بمعنى الكلمة ، أى أنه رفض ماذهب اليه الأفروديسى من كونه مثل بقية قوى النفس مزيجا من الاسطقسات الأربعة ومزيجا من الخصائص الأولى للاسطقسات ، الا أنه اتفق مع هذا الشارح اليونانى فى أن هذا العقل مجرد استعداد • وهذا واضح من النصوص التى ذكرناها فى بداية حديثنا عن العقل الهيولانى • وصحيح أن العقل الهيولانى عند ابن رشد من حيث النظر اليه من خلال الانسانية ككل ، واحد فى كل الأفراد وهو من هذه الزاوية جوهر خالد وأزلى ومفارق للجسد الا انه فان بفناء الأفراد من حيث هو متعدد بتعدد الأفراد أى من حيث هو استعداد فردى •

---

(٤٥) Duhem : Le système du monde. tome Iv, p. 564—565

وبعد أن انتهينا من توضيح رأى ابن رشد فى العقل الهيولانى نرى ضرورة توضيح رأيه فى العقل الفعال ٠ يقول فيلسوفنا عنه : « ان هذا العقل الفاعل اشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما ، سواء عقلناه نحن او لم نعقله ٠ وان العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه ٠ وهذا العقل قد تبين من قبل انه صورة ، وتبين ها هنا انه فاعل ٠ ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره ، أعنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى ٠ اذ كان فى نفسه عقلا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية ٠ وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (٤٦) ويقول ايضا « هل اتصالها (المعقولات النظرية) بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال انه يتصل بنا حين الاستفادة » (٤٧) ٠

ويتضح من هذه النصوص أن ابن رشد ذهب الى ان العقل الفعال عند ارسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس ام لا ، ومن قبل ذهب الاسكندر الأفروديسى الى نفس الرأى (٤٨)٠ وفى العصر الحديث مايزال هذا التفسير سائدا بين الباحثين (٤٩) ٠

اما رينان فيتخذ من نظرية العقل الفعال عند ابن رشد موقفا يتسم بالحكمة والحذر فيذهب الى ان هذا العقل عند فيلسوفنا مفارق تماما للانسان وغير ممتزج بالمادة ، وهو واحد فلا ينطبق عليه مفهوم العدد

---

(٤٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٨ ، ٨٩ ٠

(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ ٠

(٤٨) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٩ ٠

(٤٩) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique. 1ère partie p. 349.

و د٠ خليل الجر و د٠ حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، ص ٤٣٨ ٠

وفرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٤ ٠

الا من حيث مشاركة الأفراد فيه • كما يذهب الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل الفعال وحدة وكلية مبادىء العقل الانسانى ، وخلود هذا العقل عنده هو خلود النوع الانسانى (٥٠) •

اما دى ولف فكان اكثر صراحة من رينان اذ يرى أن العقل الانسانى هو آخر العقول الفلكية وهو صورة لا مادية قديمة ومفارقة للافراد وهو يمتاز بوحدة عددية وهذا العقل هو فى آن واحد عقل فعال وعقل مادى أو ممكن • والعقل الانسانى كله لا شخصى وموضوعى ، وهو الشعلة التى تضىء النفوس الفردية وتتضمن المشاركة الانسانيـة فى الحقائق القديمة الأزلية • ويتم الادراك عند ابن رشد فى رايه بأن يتحد العقل المفارق اتحادا عرضيا بالفرد بواسطة تاثيره على الصور الحسية الخاصة بكل فرد (٥١) •

وفى رأينا أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للانسانية كلها اذ تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول انكار الخلود الفردى الشخصى للنفس ، وان كان هذا لا يعنى إنكار خلود النفس الانسانية الكلية : وانكار الخلود الفردى للنفس يتعارض كما هو معروف ، مع كل العقائد السماوية وهذا هو المأزق الخطير الذى ادى اليه نظرية وحدة العقل الفعال الرشدية • ففى رأينا أن ابن رشد قال فعلا بوحدة هذا العقل وبوجوده خارج النفوس الفردية التى يمكنها الاتصال به • ولو كان العقل الفعال داخل النفوس الفردية فى رأى ابن رشد لما وضع رسالة فى اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال ولما تحدث اصلا عن الاتصال• جاء فى هذه الرسالة التى دونها ابن فيلسوفنا ابن رشد عن ابيه والتى يمكن اعتبارها من وضع ابن رشد نفسه : « ان هذا العقل (الفعال) له فعلان : احدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة ان تكون عليه من عقلها ذواتها ،

---

(٥٠) Renan : averroés et l'averroisme p. 135 — 138.

(٥١) De wulf : Histoire de la philosophie médiévale. Tome 1 p. 216.

والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى أعنى يصيرها من القوة الى الفعل . وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالانسان وهو كالصورة له » (٥٢) للعقل الفعال فعلان اذن فهو من جهة يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة وفى هذه الحالة يكون هو ومعقولاته شيئا واحدا ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهيولانى اتصال الصورة بالمادة فيحول المعقولات الموجودة بالقوة أى يحول هذا العقل الهيولانى الى فعل . والصورة دائما واحدة وكلية وخالدة أزلية عند كل المشائين . ولو قال ابن رشد بغير ذلك لما كان ، فى رأينا ، مخلصا لأرسطو .

أما د. قاسم فيرفض تماما فكرة وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ويكاد يكون هو وحده الذى يدافع عن هذا الرأى محاولا مرة أخرى التوفيق بين فكر ابن رشد الحقيقى والعقيدة أو بعبارة أخرى متأولا ابن رشد بما يتفق والعقيدة الاسلامية . وسنعرض لرأيه بالتفصيل لأنه رأى فريد ، ويجدر قبل الخوض فى هذا الرأى الاشارة الى أن نظرية وحدة العقل الفعال Unité de l'intellect agent يطلق عليها فى نفس الوقت اسم نظرية وحدة النفس Monopsychisme . يعتمد حديث الدكتور محمود قاسم فى أى كتاب من كتبه التى تناول فيها نظرية النفس عند ابن رشد على فكرتين أساسيتين يعتز بهما . أولهما : أن ابن رشد أرسطى تماما فى تلك النظرية بمعنى أنه لم يتأثر بالأفلاطونية المحدثة ، وبالتالى فكل عملية المعرفة فى رأيه تتم داخل النفس ولا يأتيها شىء من الخارج عن طريق الفيض ، وثانيهما : أن النفس الفردية عند ابن رشد ، فيما يرى هو بالطبع ، خالدة ، وبالتالى فنسب فكرة وحدة النفس أو وحدة العقل الفعال لابن رشد لهو خطأ شنيع . وهو يأخذ برأى رينان الذى يذهب الى أن وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ما هى الا وحدة المدركات العقلية والذى سبق أن أشرنا اليه . ويذهب د. قاسم الى أن ابن رشد تأول أرسطو فى ضوء فكرة وحدة العقل بمعنى وحدة العقول الثلاثة ، أى أنه لا فرق عند أرسطو

---

(٥٢) مقالة : « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » ضمن كتاب « تلخيص كتاب النفس » لأبى الوليد بن رشد » ، ص ١٢١ .

بين طبيعـــة العقل المـادى وطبيعـــة العقل الفعـال ٠ الا أن ابن رشد، فى رأى د٠ قاسم ، لم ينجح فى محاولته هـذه الا بعد تحويره لمذهب ارسطو بطريقـــة مبالغ فيهـا حتى أن النفس عنـده لم تعـد صـورة للبـــدن فحسب بل اصـبحت ذات روحيـة تتصل به ، وبالتـالى من الضرورى ان تـكون شخصية اى خاصـة بجسم معين بالذات ، ومعنى هذا ان العقل المنفعل او العقل الفعـــال شخصيان ايضا ٠ اما المشترك بين كل افـراد البشرية فهى الصـور العقليـــة اى المعقولات (٥٣) ، كما تمسك د٠ قاسم بهـذا التأويل فى كتابه « نظرية المعرفـــة عند ابن رشد » مؤكدا على كون العقل ، سـواء كان فعـالا او هيولانيا ، من قوى النفس الانسانية (٥٤)٠ وحاول د٠ قاسم الخروج من المأزق الذى وضع نفسـه فيـه بمحاولتـه الدفاع عن ايمان ابن رشد ، بالقول بأن فيلسوفنـا ذهب الى ان النفس جوهر مفـارق مستقل عن البـــدن (٥٥) ، مبتعـــدا بهـــذا عن فـكرة ارسطية جوهرية فى رأينـــا الا وهى أن النفس الفردية صـورة جوهرية للانسان الفرد وأن الجوهر الانسانى كأى جوهر آخر يستحيل أن يتكون من عـدة جواهر بل لابد أن يتكون من مادة وصـورة جوهرية ٠ ولم نجد فى كل كتاب النفس لابن رشـد ما يفيـد هـذا الرأى الذى ذهب اليه المرحوم د٠ قاسم ٠ ويبـدو لنـا أن تأويله هـذا لفكرة ابن رشـد عن العقل الفعال لا يتفق والاطـار العـــام للفلسفة النفسية الأرسطية الذى كان يتمسك به ابن رشـد ، كما يبـدو لنــا مستحيلا ان يكون ابن رشد قد وقع فى هذا الخلط ٠ ثم الا تحمل لفظة اتصـال ، التى اطلقهـا ابن رشـد اسما على احـدى رسـائله التى يعترف د٠ قاسم بصحة نسبها الى ابن رشد ، الا تحمل فى حد ذاتهـا معنى انفصال كل من العقل الهيولانى والعقل الفعـال اصـلا والا لمـا احتـاجا للاتصـال لو كانا أصـلا سـويا داخل النفس الفردية ٠

---

(٥٣) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ٠

(٥٤) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ١٠ ٠

(٥٥) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٣٠ ٠

كان ابن رشد يعلم تمام العلم ان نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية ، وانها تهدد مشكلة الحياة الأخرى أو البعث. ان مشكلات العقل ، والتفرقة بين المادة والروح ، وخلود النفس كلها مشاكل متشابكة ، حرص ابن رشد على الفصل بينها وعلى حلها . وقد عارض ابن رشد التأويل المادى الذى ابتدعه الاسكندر الأفروديسى وركز جهوده على هدمه بالرغم من أنه كان مسيطرا على الفلسفة الاسلامية فى المغرب العربى فى ذلك الحين . ويمكننا القول أن الرشدية بالرغم من ماديتها بالقياس للأفلاطونية الخالصة ، تمثل تأويلا روحانيا تماما للفلسفة الأرسطية بالقياس للاتجاه الذى خلقه الاسكندر بقوله بتوالد وبفناء النفس . ودليلنا على ذلك أن ابن رشد كان يعتقد أن كل من العقل الفعال والعقل السلبى (الهيولانى) جواهر مفارقة موجودة بحكم التعريف خارج كل الشروط المادية ولهذا فهى غير متعددة لأن المادة هى مبدأ التعدد . والخالد عند ابن رشد هو الانسانية كلها اما الأفراد فمصيرهم الفناء . ومن البديهى الا يكون للخلود الشخصى أى معنى فى مثل تلك الفلسفة (٥٦) .

ونختتم حديثنا عن هذه القضية بقولنا ان موقف ابن رشد من العقل الفعال لم يكن واضحا تمام الوضوح ، فلا يمكننا الجزم بما اذا كان العقل الفعال موجودا فى كل فرد أم هو مفارق للبشرية كلها وان شارك فيه الأفراد وبالرغم من هذا الغموض فمن الأرجح أن العقل الفعال كان واحدا عند ابن رشد . ولعل سبب هذا الغموض عند ابن رشد مرجعه الى غموض الفكرة أصلا عند صاحبها أى عند أرسطو هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد يكون ابن رشد لجأ الى هذا الغموض لخطورة التصريح بمثل هذه الفكرة فى بيئة سيطر عليها التعصب الدينى من جانب علماء الكلام .

قال ابن رشد اذن بوحدة النفس العاقلة ونرى معالجة تلك الفكرة على حدى . واذا كنا لم نتحدث عن العقل بالفعل عند ابن رشد فذلك لأنه لا يختلف عنده عن مثيله عند أستاذه أرسطو ، فهو عند الاثنين فان بفناء صاحبه .

(٥٦) Thery : Entretien p. 48 — 50.

(ب) وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد وموقفه من الخلود :

يقول ابن رشد « وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة ··· وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة » (٥٧) · ويقول : « اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ماهو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية اعنى القسمة من قبل المواد فاذا كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن او كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الأبدان ان تكون واحدة بالعدد ·· والنفس اشبه شىء بالضوء وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان » (٥٨)، وتهافت التهافت ملىء بمثل هذه النصوص التى تقول بوحدة العقل· وبالرغم من وضوح هذه الفكرة الا ان ابن رشد لم يعدم من يدافع عنه رغم انفه ليجعله يقول بما يتفق والعقيدة الاسلامية· ويعتقد هؤلاء ان فكرة وحدة النفس عبثا مثيرا لم يقل به ابن رشد ، وكل مافى الأمر ان فردية الوعى لم تتضح له مثله فى ذلك مثل سائر المفكرين العرب ، اذ كان هؤلاء يهتمون بوحدة العقل الموضوعى دون تعدد العقول الفردية الشخصية · ولذا ذهب رينان الى ان ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل كلية مبادىء العقل ووحدانية التكوين النفسى فى كل الجنس البشرى (٥٩) ·

---

(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٢٦ ، ٢٧ ·

(٥٨) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨ _ ٣٠ ·

(٥٩) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 136—137.

ويمكننا القول ان ابن رشد تأول نظرية ارسطو النفسية فى اتجاه وحدة النفس الشهيرة . ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الأفراد عند فيلسوفنا ولكنهما كانتا فى نظره من صفات عقل النوع . ومن السهل تبين النتائج الخلقية والاجتماعية لمثل تلك النظرية (٦٠). ونضيف نحن أن الخوف من تلك النتائج هو الذى دفع معظم فلاسفة العصور الوسطى المسيحية لاعلان رفضهم للنظرية النفسية الرشدية .

كانت معالجة ابن رشد لهذا الموضوع فى كتبه الفلسفية مثل « كتاب النفس » و « تفسير ما بعد الطبيعة » تختلف عن معالجته له فى كتبه التوفيقية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » و « كشف المقال » . ونقول لتوضيح ذلك باختصار ، انه كان فى كتبه الفلسفية يلتزم بالأدلة البرهانية وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية ، اما فى كتبه التوفيقية فكان يتحكم فى تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين . وبعبارة أخرى نقول انه كان يحاول الا يصطدم فى كتبه التوفيقية بالعقيدة فى شكلها البسيط الذى يؤمن العامة فيؤكد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسئولية اللذين لا يفهمان الا اذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على انه يؤمن بخلود النفس الفردية .

ونعتقد انه يمكننا معالجة الموضوع من زاوية مختلفة تماما وذلك اذا ما حاولنا معرفة رأى ابن رشد الحقيقى فى مسألة خلود النفس اعتمادا على تعريفه لماهية النفس . يقول عن النفس فى تلخيص كتاب النفس : « ان النفس صورة لجسم طبيعى آلى . وذلك انه اذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرا من امر النفس انها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين انها صورة » (٦١) . تعريف ابن رشد للنفس هو اذن نفس تعريف ارسطو لها ، ويترتب على هذا التعريف ان النفس الفردية ، وهى صورة للبدن ، لابد لها وان تفنى بفنائه . كما يترتب على مثل هذا التعريف

---

(٦٠) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 8—9.

(٦١) تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢ .

ان الخلود الوحيد الممكن هو لما يمكن ان يفارق فى النفس اى العقل • وقد راينا ان العقل الهيولانى والعقل المستفاد فانيان عند ابن رشد باعتبارهما عقولا فردية شخصية وان العقل الفعال وحده هو الخالد باعتباره عقلا كليا مفارقا للنفوس الفردية •

حاول ابن رشد فى « تهافت التهافت » التخلص من مازق التعريف الأرسطى للنفس بقوله انه يمكن اعتبارها (اى النفس) اشبه بمادة لطيفة او بطاقة تفيض عن الأجرام السماوية وهى تشاركها فى الخلود فلا تخضع للكون ولا للفساد • وحديث ابن رشد فى هذا الموضع حديث عائم لا يشعر القارىء انه يعبر عن راى صاحبه وانما يشعره انه يقدم حلا قال به البعض ليحافظ على عقيدة خلود النفس الفردية (٦٢) • وبالطبع اعتبار النفس ضربا من المادة يجعلها مبدأ للتعدد ويجيز القول بخلود النفس الفردية المتعددة •

وقد انفرد د• قاسم بموقف مختلف تماما من نظرية الخلود للنفس عند ابن رشد ، حيث بنى موقفه على اساس ان فيلسوفنا لا يعتبر النفس مجرد صورة للبدن بل هى جوهر انسانى مستقل عن البدن (٦٣) • ونعتقد ان د• قاسم اقحم هذا التعريف على فكر ابن رشد الذى لم يقل به ابدا سواء كان ذلك صراحة ام ضمنيا لتبراة ابن رشد من اى شائبة قد تشوب ايمانه • والغريب ان هذا التعريف لجا اليه بعض الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين للخروج من مازق التعريف الأرسطى الذى تمسك به ابن رشد• ونؤكد مرة اخرى ما سبق لنا الاشارة اليه ، وهو ان اية محاولة لتاويل ابن رشد بما يتفق والعقيدة لهو نوع من اللاموضوعية ولا نسميه تحيزا لانه ليس من الأفضل لابن رشد ان يكون مسلما متمسكا بعقيدته فى كل كتاباته من ان يكون ارسطيا خالصا ، بل من الأفضل له فلسفيا فى راينا ان يكون متسق الفكر ، تتفق نتائجه مع مبادئه ، وواضح الاتجاه، وجرىء يذهب فى نظرياته الى اقصى نتائجها • وقد حقق ابن رشد كل هذه المزايا فى فلسفته ولذا يعد حتى اليوم فيلسوفا عظيما يستحق الدراسة والاهتمام •

---

(٦٢) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ •

(٦٣) د• محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٠٧ _ ١١٠ •

ولعلنا بهذا نكون قد عالجنا أهم عناصر موضوع النفس العاقلة عند ابن رشد وبقى أن نحدد مدى تأثره بالأفلاطونية المحدثة • ويرى بعض المؤرخين الغربيين أن ابن رشد لم يختلف عن غيره من المشائين العرب كابن سينا والفارابى من قبله اذ تأثر مثلهما بالأفلاطونية المحدثة نتيجة لأخذه بما جاء فى تلك المؤلفات الأفلوطينية النزعة والتى نسبت خطأ لأرسطو ومنها على سبيل المثال كتاب العلل واثولوجيا أرسطو • ويؤكد هؤلاء ان ابن رشد كان قاصدا متعمدا التوفيق بين الأرسطية والأفلوطينية عندما اخذ بما جاء فى تلك المؤلفات وذلك لسبب بسيط لا يمكن لأحد أن ينكره وهو أن ابن رشد كان على علم وبينة بحقيقة هذه المؤلفات• ونتيجة لهذا فان العقل الفعال عند ابن رشد شبيه تماما بما صورته اثولوجيا ارسطو ، وبما تصوره ابن سينا والغزالى • ولا ينكر هؤلاء ان ابن رشد حاول ان يكون تلميذا وفيا لأرسطو وأن يستكمل مابدأه ارسطو وان يتأول ويفسر ماتركه المعلم الأول غامضا • الا انهم يؤكدون أن بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة تسللت - بالرغم من نية ابن رشد الحسنة هذه - الى نظريته فى النفس ، وكان هذا التسلل بمثابة الثغرات التى اخذها عليه المتربصون له ••• فهى هى ارسطية غير خالصة وغير نقية على عكس ما كان يزعم (٦٤) •

ويزعم احد هؤلاء ان العقل الفعال عند ابن رشد يفيض عن العقل السابق عليه فى هيراركية العقول ، وان الشارح فى هذا يشبه ابن سينا تماما (٦٥) •

ونعتقد ان ابن رشد لم يتأثر فى الحقيقة بالأفلاطونية المحدثة فى نظريته النفسية كما لم يتأثر بها فى نظريته عن العالم كما رأينا من قبل فالعقل الفعال عنده هو اقرب العقول المفارقة الى العالم الأرضى،

---

(٦٤) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 568 et p. 559 — 661.

(٦٥) Palhoriés : Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, tome 2 p. 48.

وهو لم يصدر بالفيض عن العقل السابق عليه بل صدر كما صدر غيره من العقول عن العلة الأولى أى عن الله بواسطة العقل الأول • ولا نكاد نلمح فى نظرية ابن رشد التى نحن بصددها أى اثر من الروحانية التى تتميز بها الأفلاطونية المحدثة ، بل جاءت هذه النظرية بما فيها من تأكيد لوحدة العقل ومن رفض للخلود الفردى مبشرة بالمادية الحديثة، مما جعل العالم المسيحى يعتبرها ، كما سنرى ، اعظم الهرطقات على الاطلاق • وكان لهذه النظرية من الجاذبية ومن التاثير ومن الدوى فى العصور الوسطى بل حتى فى عصر النهضة ما فاق اى نظرية فلسفية أخرى •

الفصل الثانى

النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند تلميذه توماس الأكوينى

أولا - النفس العاقلة عند ألبرت الكبير :

يمكننا القول عموما ان تاثير ارسطو على فلسفة ألبرت الكبير كان يفوق تاثير اى فلسفة اخرى عليها ، مما يسمح لنا بالقول ان البرت يعد بحق مؤسس الأرسطية اللاتينية ٠ ولا يحول هذا دون قبوله لنظريات افلاطونية محدثة هامة اخذها عن الفلاسفة اليونان مباشرة أو عن طريق الفلاسفة العرب ٠ كما يمكننا القول ان تاويل ألبرت لأرسطو تأثر فى حالات كثيرة بشروح ابن رشد الا انه مايزال امامنا الكثير من الجهود التى يجب أن تبذل لتحديد طبيعة وحجم تاثير الشارح عليه لنعرف الى اى حد يمكننا الحديث عنه كرشدى خالص أو كشبه رشدى (١) ٠

وما سنحاول القيام به فى هذا الفصل هو بيان اثر ابن رشد على نظرية النفس العاقلة عند البرت الكبير ٠ انقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة الى فريقين فمنهم من يعتبره قد تاثر بابن رشد على الأقل فى فترة شبابه الفكرى ، بينما راى بعضهم على العكس أنه حاربه دائما ٠ وسنعرض لراى الفريقين كما اننا سنعرض لراى البرت نفسه وهو الذى يرجح كافة احدهما ٠ فكل مفكر ، وهذا لا شك فيه ، ادرى بموقفه واكثر دقة من الآخرين فى التعبير عن هذا الموقف ٠

---

(١) Van Steenberghen : **La philosophie au XIII siècle p. 306.**

ويتزعم جورس الراهب الدومنيكان ، وأستاذ اللاهوت والفلسفة بالمعهد الكاثوليكى بتولوز الفريق الذى يرى أن ألبرت قد تأثر فى شبابه بنظرية النفس الرشدية ، فلم يمنعه التزامه الشديد بالعقيدة الكاثوليكية أن يكون موضوعيا وأن يعرض بشجاعة لحقيقة فكر أحد أعمدة النظام الدومنيكانى الذى هو أحد علمائه . يقول جورس أن أحد خصوم ألبرت من الفرنسيسكان وهو Pierre Jean Olivi بيير جان أوليفى اتهمه بأنه كان سببا فى انتشار الرشدية فى الجامعة انتشارا خطيرا . قال قاصدا ألبرت « لقد ضمن بعض كبار علماء المذهب الجديد (يقصد به المذهب الدومنيكانى) مؤلفاتهم اللاهوتية من المعتقدات الفلسفية المأخوذة عن الوثنيين مما جعل الكثير من رجال الاكليروس وهم يتفلسفون فى باريس يلقون عرض الحائط بكل قضايا العقيدة ... فهم يذهبون الى أن قوانين العالم هى الحقيقة ... كما يذهبون الى أن العالم قد وجد منذ القدم ... وأنه لا يوجد الا عقل واحد لكل الناس » . ويؤكد جورس أن هذا النص يشير بالقطع الى ألبرت (٢) . هل كان هذا الخصم الفرنسيسكانى متعصبا ضد العالم الدومنيكانى فحاول أن يتهمه بما لم يأت به ؟ إن هذا محتمل بالطبع ، خاصة وأن العداء بين المذهبين بلغ مبلغا عظيما فى ذلك الحين ، الا أن الرجوع لمؤلفات ألبرت هو وحده الكفيل بالقطع فى هذه المسألة .

(أ) موقف ألبرت الكبير من نظرية وحدة العقل الرشدية :

كان لألبرت الكبير ، فى مرحلة شبابه الفكرى ، وهى الفترة التى بدأت تعرف فيها الرشدية ، نظرية فى النفس العاقلة ، شديدة الشبه بمثيلتها عند ابن رشد . يقول فى كتابه « فى العقل والمعقول » وهو من ضمن المجموعة التى تكون موسوعته العلمية الأرسطية : « أن العقل الفعال يفعل دائما ، وهذا ما أراد القدامى قوله بقولهم انه بسيط . وانه يعمل بالضرورة وأن العقول المختلفة فيه غير منقسمة وأنها كلها

---

(٢) Gorce (Maxime) : La lutte contra gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet, tome I, Paris 1930.

فى جوهره وتحيا بحياته ... ويترتب على كونه فعلا كليا انه صورة لكل المعقولات . لكن هذه الصورة موجودة فى كل عقل بحسب مافيها من قوة على المشاركة فى الوجود الكلى . لا بحسب قوة الفاعل الأول . وهذا الفاعل الأول ذاته هو اساس كل معقولية » (٣) . ويعترف صراحة فى كتابه « فى النفس » De anima ان رأيه فى وحدة العقل شديد الشبه برأى ابن رشد وان كان هناك بعض الاختلاف بينهما ، يقول : « ان العقول شىء واحد من حيث هى عقول ، ولكنها متعددة من حيث هى متحققة فى هذا أو فى ذاك ورأينا فى هذا مثل راى ابن رشد بالرغم من اختلافنا عنه قليلا فيما يتعلق بكيفية التجريد » (٤) .

ولا يمكننا انكار ان البرت قد تاثر ، الى جانب تأثره بابن رشد ، بغيره من الفلاسفة . ومما يؤخذ على رينان انه ابرز تأثر البرت الكبير بابن سينا دون غيره من الفلاسفة مع ان تأثره بابن رشد واضح فى العديد من نظرياته ومنها نظرية وحدة العقل (٥) .

ويذهب البعض الى ان الحل الذى قدمه البرت الكبير لمشكلة النفس كان حلا وسطا بين موقف كل من ابن رشد وابن سينا . فالنفس عنده جوهر واحد وان كانت ذات قوى عديدة فهى مبدأ للحياة النباتية والحسية والعقلية على السواء . وهى متحدة بالجسم بواسطة قوتيها الأولتين وفى هذه الحالة هى صورة له وتستمد منه صفة التفرد . أما كمبدأ للحياة العقلية فهى مفارقة للجسم لأنها لا تستطيع ادراك الكلى بصفتها الشخصية (٦) .

---

(٣) Albert le Grand : De intellectu et intelligibili,, edit. Paris, tome IX p. 507 d'après Gorce : "La lutte contra Gentiles à Paris" p. 225.

(٤) Albert le Grand : De anima p. 349 d'après Gorce: La lutte contra Gentiles p. 225—226.

(٥) Gorce : L'essor de la pensée au moyen-âge p. 342.

(٦) Gorce : Ibid p. 139.

ويبدو لنا ان اصحاب هذا الرأى يريدون القول وان لم يستطيعوا التصريح بذلك ان النفس عند البرت كانت تتمتع بصفة التفرد فى ادراكها لما هو دون المعقولات الخالصة اما فى ادراكها للكليات المفارقة للمادة فكانت تصبح هى ايضا مفارقة مثل هذه الكليات ، أى ان النفس فى وظيفتها العليا واحدة فى جميع البشر ولكنها فى وظائفها الدنيا تختلف باختلاف الأفراد .

يقول البرت الكبير اذن بنوع من وحدة العقل الفعال وبضرب من تعدد العقل المستقبلة (او الممكنة ، او الهيولانية كما يسميها ارسطو وابن رشد) اذ أن كلية العقل لا تحول دون تعدد العقول المستقبلة . والسؤال الذى لابد وأن يفرض نفسه علينا فى هذا المقام هو التالى : هل يعنى ارتباط العقول المستقبلة بتلك النفوس الفردية التى هى صورة للبدن أن تكون هذه العقول فانية ؟ . ويجيب البرت على هذا السؤال الخطير ، بمهارة كبيرة وان كانت اجابته لا تمثل حلا حقيقيا ، بان كل عقل مستقبل يمتاز بنوع من المفارقة عن المادة . ان كل عقل انسانى قادر اذن على الخلود المتميز (٧) . لقد اتفق البرت اذن مع ابن رشد على أن العقل الفعال واحد وان اختلف معه فى جعله العقول المستقبلة (الهيولانية) تمتاز بنوع من الخلود الشخصى . ومثل هذا القول فيه تنازل عن مبدأ ارسطى طبيعى هام الا وهو ان المادة هى مبدأ التعدد والتفرد . كيف حل البرت هذه المشكلة وهى أن تكون العقول الهيولانية أو المستقبلة كما يسميها متعددة بتعدد الأفراد وأن تكون مع ذلك مفارقة للاجسام أى للمادة ؟ كان لابد له ان يلجأ لفيلسوف آخر غير ارسطو ، بالرغم من تمسكه الشديد به ... فلضرورة التمسك بالعقيدة أحكام ! ولذا لجأ لمن لجأ اليه المشاؤون العرب من قبل الا وهو افلاطون ، ووجد القديس البرت الحل جاهزا عند فيلسوف مسلم آخر ، كان يلجأ اليه فى رأينا كلما وجد أن فكر ابن رشد الأرسطى الخالص الى حد كبير . لا يتفق والعقيدة . ونقصد هنا ابن سينا . يقول لنا جيلسون ان ابن سينا كان يظن ان اثولوجيا ارسطو كتاب من كتب ارسطو ولذا جاءت نظريته فى النفس عبارة عن توفيق بين ارسطو وافلاطون مما

(٧) Gorce : Ibid p. 142 — 143.

جعلهـا تتفق والعقيـدة المسيحية اذ جمع بين القول بخلود النفس ، وهى فـكرة افلاطونيـة ، وبين القول بوحـدة الـكائن الانسانى وهى فـكرة ارسطية ، ممـا جعل لهـذه النظرية أعظم الأثر على الفلسفة المسيحية فى القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، كان ابن سينا يعتقـد ان ثمـة وجهتى نظر بالنسبة للنفس وكليهما ممكن ٠ فالنفس فى حد ذاتهـا ، أى من حيث ماهيتهـا ، هى جوهر روحانى بسيط غير منقسم وبالتـالى غير فان ، ومن هـذه الزاوية يكون تعريف افـلاطون هو المنـاسب تماما ٠ اما لو نظر اليهـا من حيث علاقتهـا بالبـدن الذى تحركه فيمكنا القول ان اول وظـائفها واهمهـا هو انهـا صـورة البـدن ومن هـذه الزاوية يكون ارسطو هو الذى على حق ، وتكون النفس هى صـورة البـدن الآلى ذى الحيـاة بالقوة ٠ وقـد اخـذ البرت الـكبير بتعريف ابن سـينا للنفس ، وهو يدرك تمـاما الطـابع المركب الذى يتميز به ، ويعلم انه يمثل مجهودا لا أمل فيـه للتوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينـه ٠ يقول البرت الـكبير فى خلاصـته اللاهوتيـة « اذا كان الأمر هو تعـريف النفس فى حد ذاتها، فاننـا نعتقـد ان افـلاطون كان على حق ، أما اذا كان الأمر على العكس هو تعريفهـا باعتبـارها صـورة للبـدن فالحق يكون مع ارسـطو » (٨) مال القـديس البرت اذن الى تلفيق سهل ، الا ان التلفيق ليس سهلا الا فى الظـاهر !٠ ونحب ان نذكر هنـا ما ادعاه د٠ قاسم وما ذكرناه اثنـاء حديثنـا عن نظرية النفس عنـد ابن رشد من ان هـذا الفيلسوف المسلم قـد ذهب الى ان النفس جوهر روحانى قائم بذاته كمـا انهـا فى نفس الوقت صـورة للبـدن (بهـذا يكون قـد قال بخلود النفس الفردية) ٠ والحقيقة كما هو واضح من حديثنـا هنـا ان ابن سينا هو الذى قال بهذا التلفيق الأرسطى - الأفـلاطونى ٠ فما كان لابن رشـد وهو العـارف بحقيقـة كتاب اثولوجيـا ارسطو ، وهو الذى لا يشغله الا تنقيـة المذهب الأرسطى من الشوائب الأفـلاطونية التى التصقت به عبر السنين ، ان يقول بمثـل هذا التلفيق !

---

(٨) Albert le Grand : Summa theologiae, II. tr. 12, qu. 69 d'après Gilson ; L'esprit de la philosophie medièvale, tome I, p. 184 — 186.

اما فان ستينبرجن فهو من الـذين يميلون الى القول بان ألبرت لم يتأثر ابـدا بابن رشـد بل عارضه وحاربه دائمـا لمـا جاء عنـده من هرطقــات ، ولذلك فهو عنـدما يتعرض لنظرية العقل عنده يغفل تماما ما وضعه من مؤلفــات فى مرحلة الشباب ، ونقصد بهـا موسوعته العلمية والتى كتبهـا قبل ١٢٥٦ والتى يظهر فيهـا صراحة تأثره بابن رشد ولا يعتمـد الا على المؤلفـــات التى وضعها فى الفترة التى كلف فيها البرت من قبل البــابا الاسكندر الرابع بنقض ضـلالة ابن رشد الخاصة بالخلود الشخصى للانسان • ومعروف أن البرت قـد وضع كتابه الشهير « فى وحـدة العقل ضـد ابن رشد » عام ١٢٥٦ ، وأن حربه على الرشـدية بدأت منـذ هـذا التـاريخ • ونعود لفان ستينبرجن الذى يرجح أن تـكون نظرية وحدة العقل الرشـدية قـد برزت ابتـداء من النصف الثـانى من القرن الثالث عشر ، وان كانت كتب ابن رشد قـد عرفت قبل هـذا التـاريخ بمدة • ودليل فان ستينبرجن على ذلك أن روجر بيكون ينسب له فى كتبـــه التى وضعها قبل ذلك التـــاريخ ، وعلى وجـه التحديد فى « مسائل فى كتب الفلسفة الأولى »

"Quaestiones supra libros, primae philosophiae"

وفى « مسائل فى كتاب العلل "Quaestiones supra librum de causis"

نظرية تقول بتعـدد العقول الممكنة وبتعـدد العقول الفعالة • نفس الشىء يفعله البرت فى كتابه « الخلاصـة فى المخلوقات » حيث يقول بتعدد العقول الفعالة معتقدا انه بذلك يؤيد ابن رشد ضد كل شراح ارسطو (٩) •

ونقول ردا على هـذا الرأى انه ربما كان البرت يجهل نظـرية ابن رشـد الحقيقيـــة عن وحـدة العقل الفعــــال عندما وضع كتابه « الخلاصة فى المخلوقات » فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٢ ، ولـكنه كان قد عرف بالقطع فى الفترة الممتـدة من ١٢٤٣ الى منتصف القرن الثـالث عشر ، هـــذه النظرية الرشـدية على حقيقتهـا بل واخـذ بهـا بشكل عام كمـا قال هو بنفسـه فى كتاب النفس كمـا سبق أن ذكـرنا • وقـد تراجع البرت ، بالطبع ، عن هـذا الموقف الرشـدى بعـد ذلك خاصـة أمام سلطان الكنيسة.

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 279 — 280.

الطاغى على الحيـــاة الفكرية ، بل وخاصـــة لأنه احـد الذين عهدت اليهم الـكنيسة بمهمة محاربة الهرطقـــات الفلسفية الجديدة · ونرى أن هـــذا التحول هو التفسير الوحيـد للتنـاقض بين موقفـــه فى كل من كتـــاب « فى النفس » و « فى العقل والمعقول » ، وموقفـــه فى « فى وحـدة العقل ردا على ابن رشد » ·

ويذهب فان ستينبرجن الى ان تحليل كتاب « فى وحدة العقل » يبين ان هـذه الهرطقـــة لم تـكن منتشرة بين اللاتين على مستوى المثقفين بـل أنهـا قـد اثارت فحسب بعض التساؤلات فى عقول نفـر من الفـــلاسفة المسيحيين ، كمـا انهـا قـد اصبحت – وهـذا شىء طبيعى – مشكلة حيوية للغـاية من الناحيـــة الدينيـــة اذ تتعلق بمسالة الخلود الشخصى · وحدد البرت بدقـة المشـكلة التى يعـالجها فى كتابه هذا ، فهى مشكلة الخلود الشخصى للنفس الانسانيـة ، وبعبـارة اخرى كان البرت يريد الاجابة عن هـذا السؤال : هل ما يتبقى من نفس اى شخص بعد وفاته متميز أم لا عما يتبقى من شـخص آخر ؟· ويذهب فان سـتينبرجن الى أن البرت لم يكن يحـارب ابن رشـد فحسب فى هـذا الـكتاب ، اى فى حدود عام ١٢٥٦، بل كان يحـارب كل الاتجـاه الفلسفى العربى · ان الثـلاثين برهانا التى يذكرها القـديس البرت ، فيما يقول فان ستينبرجن ضـد الخلود الشخصى فى هذا الـكتاب تبين ان ابن رشـد لم يكن الوحيـد الذى يرد عليه فيلسوفنا المسيحى اذ أن حجج ابن رشـد ضـد الخلود الشخصى أربع فقط (١٠) · ونقول ردا على فان ستينبرجن ان ابن رشد بالفعل لم يكن الوحيد الـذى يحـاربه القـديس البرت فى هـذا الـكتاب ولـكنه كان اهم الخصوم على الاطلاق وممثل « هرطقة » وحدة العقل ولذا حمل عنوان الـكتاب اسمه ·

(ب) موقف القديس البرت من خلود النفس الفردية :

من الباحثين من يئاول نظرية البرت الـكبير فى خلود النفس تأويلا رشـديا تمـاما ، معتمـدا فى ذلك على كتابين من موسوعته الفيزيقيـــة الأرسطية وهمـا « فى العقل والمعقول » و « فى الطبيعة وفى اصل النفس »

(١٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 281 — 284.

"De naturae et origine animae" ويذهب هؤلاء الى ان « في وحدة العقل » الذى خصصه البرت لنقض نظرية وحدة العقل الرشدية بمثابة دليل على أن فيلسوفنا المسيحى كان يجد صعوبة بالغة فى مهمته هذه التى كلفه بها البابا نظرا لتماسك النظرية الرشدية ونظرا لاتفاقها والمبادىء الأرسطية الطبيعية والميتافيزيقية . يقول البرت في هذا الكتاب عن وحدة العقل انها مشكلة صعبة ومناقشتها « صعبة للغاية ويجب ألا يقبل أن يشترك فيها الا الذين قد غذوا بالفلسفة » . ولا يلجأ البرت للاهوت طالبا منه العون بل هو يحارب تلك « الضلالة » على تلك الأرض التى تسمى بالفلسفة المشائية كما يقول فى الفصل الأول من هذا الكتاب . وتأتى حجته الفلسفية ضد هذه الهرطقة هشة ، وكيف لا وهو يقبل كما يقبل كل المشاؤون هذا المبدأ الذي تعتمد عليه هذه « الهرطقة » وهو أن المادة هى علة التفرد الوحيدة individuation أى أن الموجودات التى تنتمي لنفس النوع لا يمكنها ان تتمايز فيما بينها الا بواسطة الكميات أو الأحجام المادية المختلفة . وكان البرت يعرف تماما أن الفلسفة المشائية ترى أن النفوس لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الأجسام المختلفة التى تتحد بها . ويترتب على هذا حتما أن النفوس اذا ما انفصلت عن الأجسام التى تميز بينها صارت نفسا واحدة (١١) . وقد سبق لنا أن وضحنا كيف تملص البرت من هذه المشكلة بذهابه الى أن العقل الممكن يلعب فى النفس نفس دور المادة وبالتالى فهو مبدأ وعلة التفرد . واذ كان البرت قد أخذ فكرة أن العقل الممكن يلعب نفس دور المادة من ابن رشد . فقد أضاف اليها فكرة جديدة ليقول بالخلود الفردى للنفس ألا وهى أن هذا العقل الذى أطلق عليه هو اسم العقل المستقبل ، خالد .

ونطرح السؤال التقليدى فى هذا الموضوع وهو هل العقل الفعال جزء من النفس الفردية أم هو خارجها وواحد لكل هذه النفوس عند القديس البرت ؟ يقول البرت فى كتابيه « فى النفس » و « فى طبيعة وأصل النفس » أن فكرة العقل الكلى المفارق الذى يفيض على الانسان والذى هو سابق على الفرد ولا حق عليه ، ضلالة لا معنى لها . فهو يرى أن العقل الفعال لا يمكن فصله عن النفس الفردية الا عقلا . الا أنه يؤكد بالرغم من هذا كلية العقل ، مما دفعه لمهاجمة المدرسيين

---

(١١) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 450-453

المعاصرين الذين بالغوا فى قيمة مبدأ الشخصية الفردية الى حد قبول وجود ادراكات بقدر ما هناك من كائنات عاقلة ويذهب رينان الى أن البرت فى أحد كتبه التى لا تمثل تماما حقيقة فكرة الا وهو « فى الادراك "De apprehensione" يقول بأن العقل الممكن عندما يستقبل كل المعقولات يكون قد اتحد اتحادا قويا بالعقل الفعال ، وعندئذ يصبح الانسان كاملا وشبيها بالله بوجه ما • وتعتمد هذه الفكرة على فكرة أخرى (أرسطية رشدية) وهى أن فى العقل الفعال العاقل والمعقول شيء واحد (١٢) • ونرى أن مثل هذا الحديث شديد الشبه بفكرة الاتصال عند ابن رشد وهو دليل على الاعتقاد بوحدة العقل الفعال الموجود خارج النفس • ويبدو لنا أن القديس البرت • هذا المفكر الدومنيكانى المتفتح العقل الذى اقبل على ارسطو محاولا ادماجه فى الفكر المسيحى لم يستطع أن يتخلص ، على الصعيد الفلسفى ، من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العاقلة ، وأن اضطر فى كثير من الأحيان الى تقديم الحجج ضدها ، فهى « ضلالة » تتعارض والدين ، ومهمته هو ، كرجل دين له شأنه ودوره التاريخى ، حماية الدين منها •

ثانيا – النفس العاقلة عند القديس توماس الاكوينى :

عندما عدد جيليوم دى توكو Guillaume de Tocco مؤلف « أسطورة » القديس توماس ، الهرطقات التى انتصر عليها القديس توماس وضع فى صدارتها تلك الهرطقة الرشدية التى تقول انه لايوجد الا عقل واحد • ان هذه الضلالة تنكر مكانة القديسين فى رأيه اذ انه يترتب عليها عدم وجود أية فوارق بين الناس (١٣) • وربما يصعب علينا اليوم فهم سبب هذه الزوبعة الهائلة التى اثارتها هذه النظرية الرشدية والاهتمام الذى حظيت به فى العصور الوسطى • ولكن الشيء الواضح تماما انها لا تتفق بالقطع والنظريات المسيحية عن الخلود وعن الجزاء فى الحياة الأخرى ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل القديس توماس يكرس كتابا بأكمله الا وهو « فى وحدة العقل ضد الرشديين »

---

(١٢) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 233 à 235.

(١٣) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 237.

للقضاء على تلك الضلالة فضلا عن تناولها بالنقد والهدم فى عدة مؤلفات اخرى من مؤلفاته ·

وقد عالج القديس توماس نظريته فى النفس العاقلة فى عدة كتب الا ان هناك ثلاثة منها بالذات يمكن الاكتفاء بها للوقوف على هذه النظرية بالتفصيل · اما هذه الكتب فهى : الخلاصة اللاهوتية وعلى وجه التحديد من المسالة الخامسة وسبعين الى المسالة التسعين من الكتاب الأول ، اذ يمكن اعتبار هذا الجزء عملا مستقلا فى النفس· اما الكتاب الثانى فهو الكتاب الذى يرد فيه على نظرية وحدة العقل ضد الرشديين · وبالطبع الكتاب الثالث هو شرحه لكتاب النفس الأرسطى ·

ونبدا بالحديث عن ماهية النفس عند توماس الأكوينى فمن شان وقوفنا على تلك الماهية أن يساعدنا على معرفة موقفه من مشكلة الخلود وهى اخطر مشاكل نظرية النفس كما ان من شانه ان يساعدنا على معرفة موقفه من نظرية وحدة النفس الرشدية ·

(أ) ماهية النفس :

ثقة منا بان خير دليل على صحة الرأى هو النص ، وهو المبدا الذى تمسكنا به طوال هذه الدراسة نقدم مجموعة نصوص من موسوعة الأكوينى الضخمة ، ونقصد بها الخلاصة اللاهوتية ، تكون فى مجموعها تصوره لماهية النفس · يقول توماس : « النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة فى المادة من وجه ··· اما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست صورة آلة جسمانية كما ان القوة البصرية هى فعل العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بالة جسمانية كالابصار · واما كونها حالة فى المادة فمن حيث أن النفس التى لها هذه القوة هى صورة الجسد وهى غاية التناسل الانسانى · فاذا انما قال الفيلسوف أن العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية » (١٤) ·

---

(١٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل الأول ص ٢٧١ ·

ويقول : « فاذا النفس التى هى مبدا الحيـاة الأول ليست جسما بل فعـلا للجسم كمـا أن الحرارة التى هى مبدا التسخين ليست جسـما بل فعلا للجسم » (١٥) .

ويقول : « لابد من القول بأن ماهو مبدأ للفعل العقلى وهو ما نسميه بالنفس الانسانيـة مبدأ مجرد قائم بنفسه . فواضح أن الانسان يقـدر أن يدرك بالعقل طبـائع الأجسـام بأسرها ، وما كان قادرا على ادراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شىء منهـا حاصـلا فى طبيعتـه والا لمنع من ادراك ماسواه ... فيستحيل اذن أن يكون المبدأ العقلى جسما وكذا يستحيل أن يعقل بآلة جسمية لأن الطبيعـة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من ادراك جميع الأجسام » (١٦) ويقول فى نفس الفصل « فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كآلة يزاول منها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فان نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر » (١٧) .

ويقول : « ان النفس العقليـة وان كانت غير متكونة من مادة كالملاك لكنها صـورة لمـادة بخـلاف الملاك . ولهـذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحـد باعتبـار انقسام المـادة ولم يجز أصلا أن يكون ملائكة كثيرون تحت نوع واحد ... ان النفس العقليـة من جهة وجودها متصلة بالبدن اتصال الضوء ولـكنها بعـد فساد البدن تبقى فى وجودها فـكذا النفوس وان كان تـكثرها يتكثر الأبدان ولـكنها بعد دثور الأبدان تبقى فى وجودها على كثرتها » (١٨) .

ولعـله يتضـح من هـذه النصوص أخذ القـديس توماس بالمفهوم الأرسطى الشهير وهو أن الجوهر يتكون من مادة وصورة ، كما يتضـح

---

(١٥) نفس المصـدر السـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٠ ـ الفصل الأول ص ٢٥١ .

(١٦) نفس المصـدر السـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٥ ـ الفصل الثانى ص ٢٥٣ .

(١٧) نفس المصدر السابق نفس الفصل ص ٢٥٤ .

(١٨) الخلاصة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٦ الفصل الثانى ص ٢٧٥ .

تطبيقه لهذا المبدأ الشهير على الانسان تماما كما فعل أرسطو ، مما جعله يعتبر الجوهر الانسانى تماما كأى جوهر مكون من مادة هى الجسم وصورة هى النفس . كما يتضح ان النفس عنده ليست مادية . وبالرغم أن النفس بحكم تعريفها صورة للبدن الا انها لا تفنى بفناء هذا الجسد كما ان النفوس الفردية لا تعود لنفس كلية بعد الموت بل تظل خالدة ومتكثرة عدديا .

وبكل جوهر صورة جوهرية وحيدة ، وكذلك فى الانسان تمثل النفس العاقلة صورته الجوهرية الوحيدة . يقول توماس الأكوينى : « فالحق اذن أن ليس فى الإنسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وانما ... تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية »(١٩). وربما يكون القديس توماس قد قبل فى البداية وجود صورة جسمانية forma corporeitas مثلها مثل اى صورة جوهرية أولية فى اى جوهر محسوس كما فعل فى كتابه الأحكام Les Sentences ولكنه سرعان ما عارض هذه الفكرة وأكد أن الصورة الجوهرية النوعية تطبع مباشرة المادة الأولى فهى لا تفعل ذلك بواسطة صورة جوهرية أخرى سابقة . وطبق القديس توماس هذه الفكرة على الانسان ، كما رأينا فى النص ، فذهب الى أن الصورة الجوهرية الوحيدة هى النفس العاقلة التى تشتمل على كل ما هو دونها من صور (أو على كل ما هو دونها من نفوس ونقصد بها النفس الحساسة والنفس الغازية) (٢٠) .

وهذه فكرة ارسطية ـ رشدية أخرى تمسك بها الأكوينى وهى أنه لا يمكن أن توجد ، فى أى جوهر محسوس ، الا صورة جوهرية واحدة . ومعروف أن هذا المبدأ من المبادىء التى سيطرت على المدرسيين اللاتين وبوجه خاص على القديس الأكوينى الذى جعله عمادا من أعمدة ميتافيزيقاه . ان هذا المبدأ ارسطى فى أساسه الا أن ابن رشد

---

(١٩) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ـ النص الرابع ص ٢٨٣ .

(٢٠) ...on : La philosophie médiévale p. 396.

هو الذى بلوره فى نظرية كاملة فاخذ بها الاكوينى معتقدا انها كلية من وضع أرسطو (٢١) .

النفس هى اذن الصورة الجوهرية للانسان ، وهى متحدة بالبدن ، فما طبيعة هذا الاتحاد ؟ لقد رفض القديس توماس ان تكون النفس مختلطة بالجسم فهى على حد قوله كما جاء فى النصوص التى ذكرناها، « مبدأ مجرد قائم بذاته » أى هى جوهر عاقل فاذا ما اختلطت بالجسد فان طبيعتها الخاصة تفسد . كما رفض القديس توماس أيضا اعتبار الارتباط القائم بين النفس والجسد ارتباطا خارجيا وهو ما ذهب اليه افلاطون الذى كان يرى أن ماهية الانسان الحقيقية ، تتمثل فى النفس (٢٢) ، فماهية الانسان عند توماس كما هى عند ارسطو تتحقق فى المركب من النفس والجسم . ان اتحاد النفس بالبدن اذن عند القديس توماس هو اتحاد الصورة بالمادة ، هو اتحاد جوهرى فالنفس هى التى تعطى للكائن الانسانى الوجود الذى يتمتع به لأنها صورته الجوهرية، والصورة هى الفعل والكمال . ونقصد بالنفس هنا النفس العاقلة التى تميز الانسان بطبيعة عملها عن غيره من الحيوانات والتى تمثل حقا صورته « ان العقل الذى هو مبدأ الفعل العقلى هو صورة البدن الانسانى لأن أول مابه يفعل شىء هو صورة ما يسند اليه الفعل ... فاذا هذا المبدأ الذى به نعقل سواء سمى عقلا او نفسا عاقلة هو صورة البدن » (٢٣) .

والنفس ليست مفارقة تماما للمادة بل هى صورة للجسم ولذا فهى تختلف عن الجوهر الملائكى كما يقول لنا فى احد النصوص التى ذكرناها. فالنفس الانسانية تحتاج فى تعقلها ، أى فى عملها الخاص ، للجسم . الجسد عند قديسنا ليس شرا فى حد ذاته كما انه ليس سجنا للنفس بل هو خادم لها وأداة أوجدها الله لخدمة الانسان . ان اتحاد النفس

---

(٢١) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 538 à 540

(٢٢) Gilson : Le thomisme p 186 — 187.

(٢٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون ، الفصل الأول ص ٢٦٨ .

بالجسد ليس عقـابا للنفس بل هو ، وسيلة تحقق النفس بفضلها كمالهـا المطلق (٢٤) • يقول توماس : « لمـا لم تكن الصورة لأجل المادة بل المـادة لأجل الصورة وجب أن يعلل حال المـادة من جهة الصورة دون العكس • والنفس العـاقلة لها فى رتبـة الطبيعـــة المقـــام الأسـفل بين الجواهر العقليـة ••• من حيث أنهـا ليس من طبعهـا معرفـة الحق كالملائكة بل لابد ان تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات •• فوجب من ثمة أن لايكون للنفس العـــاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشـعور أيضا ، والشعور ليس يحصـل من دون آلة جسمية فوجب أن تتصـل النفس العـــاقلة بجسـم صـالح لأن يكون آلة موافقة للشعور » (٢٥) •

ان اتحاد النفس بالجسد لا يكون على حساب النفس بل هو من أجل مصلحتها والنفس الانسانية هى درجة أدنى من الملائـكة لأنها تندرج تحت هذا النمط من الصور التى لا تمتلك قدرا كافيا من الـكمال يمكنهـا من الوجود فى شكل مفارق •

يرى القـديس الأكوينى أن النفس الانسانية هى صورة الجسم ، وهو فى هـذا يتفق مع ارسطو ، ولـكنه يرى من جهة أخرى أن النفس جوهر عاقل قائم بذاته وخالد وهو ماذهب اليه افلاطون ، ويجدر بنا الاشارة الى أن هذه النظرة المزدوجة للنفس سبق القديستوماس اليها أستاذه البرتالكبير كما سبق أن بينـا ، وقـد أخـذها هـذا الأخير بدوره عن ابن سـينا • ويبـدو لنـا لأول وهلة أن القـديس توماس ، بقوله بهـذا التعريف المزدوج لمـاهية النفس ، قـد وضع نفسه فى مازق يصعب الخروج منه ، وان اضطر لهـذا حرصـا على فـكرة الخلود الفردى للنفس الانسانية • وانبرى عدد كبير من المؤرخين المؤمنين بفكر القـديس الدومينكانى لرفع هـذا التناقض ومنهم جونييـه الذى يذهب الى أن هاتين النظرتين للنفس ليستا متعارضتين بل تكملان احدهمـا الأخرى فاذا قلنـا ان النفس هى صورة الجسم فاننا نقول هذا استنادا الى وحـدة أى موجود ، أما اذا قلنـا أن نفس الحيوانات لا تبقى بعـد الفنـــاء الجسدى فانما نقول ذلك لأن النشـاط النفسى لديها

---

(٢٤) Gilson : Le thomisme p. 182 — 183.

(٢٥) الخلاصـة اللاهوتيـــة : الـكتاب الأول ، المبحث السـادس والسبعون ، الفصل الخامس ، ص ٢٨٦ •

لا يتجاوز حدود النشاط العضوى وبالتالى فهو لا يبقى بعد فناء الجسد • واذا قلنا ان النفس الانسانية لا تفنى وانها خالدة بالطبع (وليس بفضل معجزة ما) فان ذلك يكون بالذات لأن الاستبطان يجبرنا على ملاحظة أن فينا نشاطا متساميا ، وهو النشاط العقلى بالذات الى جانب النشاط الارادى • وبما أن هذا النشاط العقلى مختلف تماما من حيث طبيعته عن النشاط الحسى فلابد أنه ناتج عن مبدأ أو عن شىء غير محسوس أى غير مادى • ولا يمكن للنشاط الحسى أن يستمر بعد الوفاة ، أما النفس فلا يمكن أن يصيبها التحلل نظرا لطابعها الروحانى • وخلود النفس مبدأ مترتب على روحانيتها التى نستنتجها ببساطة من الملاحظة الغير مباشرة للنشاط العقلى ، كما أنه معطى من معطيات الملاحظة (٢٦) •

وهكذا بنى جونييه رايه او تاويله للقديس الأكوينى على أساس الملاحظة الذاتية أو الاستبطان ، ولكنه لم يرفع التناقض « الظاهرى » على الأقل الموجود بين طرفى تعريف النفس عند القديس توماس • ونلخص هذه المشكلة الميتافيزيقية الهامة التى خلقها القديس توماس بتعريفه للنفس فى السؤال التالى : كيف يمكن لصورة روحية وخالدة أن تكون فى نفس الوقت صورة جوهرية لجسم فان • وكان القديس الأكوينى مدركا لهذه المشكلة وللاعتراض الذى يمكن أن يوجه اليه وخاصة من قبل الرشديين ، ويتضح هذا الادراك فى كتابه « فى وحدة العقل ضد الرشديين » • أما سبب هذا الاعتراض فهو اعتباره أن النفس ليست صورة عرضية بل هى صورة جوهرية لابد لها من الاتحاد بالمادة ، اى ان علاقتها بالمادة اساسية مما يجيز القول انه اذا فسد الانسان فسدت النفس التى هى صورته الجوهرية • ان الصورة الجوهرية لا يمكن تصورها بشكل عام بدون المبدأ الملتحم بها والمقصود هنا مادتها التى هى فى حالة الانسان بدنه ، وبعبارة اخرى يتلخص الاعتراض على الأكوينى فى أن البدن يدخل فى ماهية الصورة الجوهرية التى هى النفس ، ويجيب القديس توماس على هذا الاعتراض بأن النفس

---

(٢٦) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 91 — 92.

الانسانية قادرة على البقــاء بدون الجسد ، فصحيح أن اتحــاد النفس بالبــدن اتحـاد أسـامى ولـكن قـد يحول عرض دونه ونقصـد به تحلل الجسم ، وعنـدئذ تصـبح النفس قادرة على الوجود كصـورة مفــارقة بعد أن كانت موجودة على شكل صـورة جوهرية · وبدلا من أن يقدم لنـا تفسيرا لهـذا التاكيـد المـذهل يكتفى بتقـديم مثال من طبيعة أرسطو اذ يقــارن النفس بجسم خفيف · فـكما أنه ليس أساسـيا للجسـم الخفيف أن يشغل مكانه الطبيعى كـذلك النفس لا يصـبح أسـاسيا بالنسبة لهـا بعـد انفصالها عن الجسد أن تتحـد بالجسم (٢٧) · ويبــدو أن هـذه الفكرة ، التى لا تأتى بحل للمشكلة الخطيرة التى نحن بصددها فى رأينا ، كانت عزيزة على القــديس الأكوينى اذ يذكرها فى الخلاصة : « من طبع النفس أن تتصل بالبــدن كمـا أن من طبع الجسـم الخفيف أن يتصعد · وكمـا أن الجسم الخفيف يبقى بعـد مفــارقة مكانه الخاص خفيفا ولـكن مع بقـاء استعداده له ونزوعه اليـه كـذلك النفس الانسانيـة بعد مفارقتها البــدن تبقى فى وجودها مع اسـتعدادها للاتصـال به ونزوعها الطبيعى اليـه » (٢٨) · لم يكن هـذا التشبيه تفسيرا ، وكان على القــديس توماس أن يبين لنــا كيف يكون ذلك ، أى أنه كان عليـه التمييز بين الماهيـــة الأصلية للنفس أى عنــدما تـكون فى حالة صـورة جوهرية ، وبين طبيعة وجودها فيما بعـد أى عنـدما تصـبح جوهرا قائمـا بذاته مفارقا للبدن وخالدا · وبعبـارة أخرى كان على القــديس توماس أن يتعرض هنــا لقضـية خلق النفس وبدون معالجـة هـذه القضـية لا يمكن تصور وجود صـورة تـكون فى آن واحـد جوهرية وخالدة · ولـكنه لم يفعل ! ومازلنا نجهل الأسـباب الحقيقيـة لسكوته · ربما كان يتحاشى نقل القضية الى أرض العليـة الخالقـة وهى القضـية التى لم يوليها أرسطو عنـاية كافية، وربما لم يتنبـه الى أن قضـية خلق النفس هى أساس هذه المشـكلة التى نحن بصددها بل هى أساس الخلاف بينه وبين الرشديين (٢٩) ·

---

(٢٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 442 — 443.

(٢٨) الخلاصـــة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ص ٢٧٢ ·

(٢٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 443.

ونرى أن توماس - بأخـذه بهـذا التعريف المركب لماهية النفس - قـد تخلى عن الأرسطية الحقيقيـة الخالصـة ووفق بين تعريف النفس الأرسطى وتعريفهـا الأفـلاطونى فجـاء هـذا التلفيق السهل ليقلل من قيمة نظريتـه فى النفس • لجأ القـديس الأكوينى لهـذا التلفيق ليعالج المشكلة الخطيرة المترتبـة على التعـريف الأرسطى الخـالص ونقصـد بها انكار الخلود الشخصى للنفس الفردية • ولعله يتضح مما سبق أن ابن رشـد كان اكثر التزاما بالأرسـطية فى تعريفـه للنفس بالرغم من أن القديس توماس اتهمه بتشويه الأرسطية !

أثار موقف د• محمود قاسم حول ماهيـة النفس عنـد القـديس الأكوينى دهشتنا البـالغة خاصـة وأن هـذا الموقف قائم على تأويل لماهية النفس عنـد ابن رشـد هو أبعـد ما يكون عن الحقيقـة • ومن أجل هذا نتوقف عنـده لدراسته بالتفصيل • فهو يذهب الى أن ابن رشد اسـتطاع التوفيق بين الفلسفة اليونانيـة (يقصـد بهـا فلسفة ارسطو) والفلسفة الاسـلامية (يقصـد بهـا تلك التى يمثلهـا ابن سينا) على أفضل وجه• فالنفس عنـده صـورة للبـدن (وهـذه فـكرة أرسطية) الا انهـا جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسـام الجسم كما أن هـذه النفس لا تفيض من العقل الفعـال او عن واهب الصـور كما كان يقول فلاسفة الاسـلام من قبـله ، فالله وحـده هو الـذى يخلق جميع الـكائنات سـواء كانت روحيـة أو مادية خلقـا مبـاشرا دون حاجـة الى عقول تتوسط بينـه وبين مخلوقاته • تحل النفس فى البـدن ولـكنها لا تتحـد به اتحـادا جوهريا كمـا انهـا ليست عرضـا زائدا على الجسم • وعنـدما تتصـل النفس بالبـدن يدخل هـذا فى تعريفهـا ، اما اذا انفصلت عنـه فهـو لا يدخل فى هـذا التعـريف ، فالجسم عنـد ابن رشد آلة تستخدمها النفس والاتصـال بينهما ليس عرضـيا بل اقتضـته العنـاية الالهيـة لأن فيـه كمالا للنفس وللبدن (٣٠) •

ولم نجـد فى أى مؤلف من مؤلفـات ابن رشد ما يفيد قوله بأن النفس الفردية الى جانب كونهـا صـورة للبـدن ، هى جوهر روحى قائم بذاته ،

(٣٠) د• محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٥٠ الى ١٥٢ •

انما النفس هى كـذلك عنـــده من حيث هى كلية واحدة ومفارقة للأفراد ـ كما اننـا لم نجـد فى تعـريف النفس عنـد ابن رشـد هـذه الفـكرة التوماوية وهى أن النفس اذا اتصلت بالبـــدن دخل هـذا فى تعريفهـــا أما اذا انفصلت عنـــه فهو لا يدخل فى تعريفهـــا ٠ والنص الذى اعتمد عليه فى تهـافت التهـافت لا يحسم المشـكلة فى الحقيقـــة ونقصـــد به هـذا النص : « ليس علمنـا بأنهـا فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بينـا بنفسه وهو الأمر الذى اختلف فيـــه النـاس قـديما وحديثا لأن الجسم ان كان لهـــا بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم » (٣١) ٠

ويذهب د٠ قاسم الى ان توماس الأكوينى اسـتعار تعريف النفس من ابن رشـد فى المرحلة الأولى من حيـــاته الفكرية فـكانت النفس عنده هى الصـورة الجوهرية الوحيـدة فى الانسان ، ولم تـكن هـذه الصورة عنده وقتئـذ الا العقل ٠ الا ان القـــديس توماس تخلى ، فيما يذهب د٠ قاسم بالطبع ، عن هـذا التعـريف بعـد ذلك عنـد رده على بعض الملحـدين الذين زعموا (وهـذا أيضـا رأى د٠ قاسم) انهم من اتباع ابن رشد ٠ لقـد اضـطر الى الرجوع لأرسـطو والى التخلى عن الرأى الأول ، فلم يعـد العقل عنـده حقيقـــة الانسان وجوهره ، وكيف يكون الأمر كذلك ، فيما يذهب ، اذا كان هـذا العقل احـدى وظـائف او احـدى قوى النفس فحسب ٠ أصبحت النفس فى نظره صـورة للجسم ومتحدة به اتحـــادا جوهريا ، فلم تعـد ذاتا مستقلا حتى يمكن القول بانهـا عقل محض ، أى أن العقل لم يعـــد فى رأيه هو الجوهر الحقيقى للنفس كمـا لم تعـد النفس العـــاقلة تتضمن أيضـا النفس الحسية والنفس الغـــازية كما كان يقول فيما قبل ٠ لقـد اعتقـد ان تعـريف ارسطو للنفس ينقـــذه من البـــدعة الرشدية بينما هو فى الحقيقـــة يفضى إلى انـكار خلود النفس (٣٢) ٠ ونقول ردا على هـذا الرأى : هل حـدث هـذا التحول فعـلا فى موقف توماس الأكوينى ؟ لقـد تنـاول القـــديس توماس هـذه « الضـــلالة » الرشدية فى « الخلاصة ضد الأجانب » التى كتبها فيما بين١٢٥٨ و١٢٦٤

---

(٣١) تهافت التهافت ص ٥٦٧ ٠

(٣٢) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٢٦ الى ١٤٠ ٠

وفى « وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ اى قبل « الخلاصة اللاهوتية » التى بدأ فى كتابتها عام ١٢٧١ أى بعد هذين الكتابين • ومع ذلك نراه يقول فى هذه الخلاصة « فالحق اذن ان ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وانها تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية كذلك » (٣٣) • وهو لم يكتب شيئا يتعلق بنظرية النفس بعد ماكتبه عنها فى هذه الخلاصة وهذا واضح تماما لمن يرجع لقائمة اعماله • ولا ندرى على اى اساس بنى د• قاسم رأيه ثم أن اساس هذا الرأى ذاته خطأ • فهو يذهب الى أن الأكوينى ، اخذ تعريف النفس بأنها صورة للبدن وفى نفس الوقت جوهر عاقل قائم بذاته عن ابن رشد ، بينما هذا التعريف كما هو معروف هو تعريف ابن سينا ، اما ابن رشد فالنفس عنده جوهر قائم بذاته من حيث هى نفس النوع البشرى بأكمله ، وليس من حيث هى نفس فردية • ونعتقد أنه قد سيطرت على د• قاسم فكرة اثبات تلمذة القديس توماس لفيلسوف قرطبة • ونتفق معه فى ان هذا الفيلسوف المسيحى اخذ الكثير عن فيلسوفنا المسلم وان كان تعريف النفس عند الأكوينى تلفيقا من ابتكاره اعتمد فيه أساسا على فيلسوف مسلم آخر هو ابن سينا ولا يعقل ان يتزعم القديس توماس محاربة نظرية ابن رشد فى النفس ويكتب الكثير ضد هذه النظرية ثم يأخذ هكذا بكل بساطة بأساس هذه النظرية ونقصد به تعريف او ماهية النفس •

(ب) موقف القديس توماس الأكوينى من خلود النفس ومن نظرية وحدة النفس :

لعلنا لو عرفنا ما هو مبدأ التفرد او ما هى علة التعدد عند القديس توماس الأكوينى استطعنا تحديد موقفه حول مشكلة وحدة النفس • ان مبدأ التفرد عند الأكوينى هو المادة ولذا جعل البدن تطبيقا لهذا المبدأ على الانسان هو علة تعدد النفوس يقول : « ان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة كالملاك ولكنها صورة لمادة بخلاف الملاك • ولهذا جاز ان يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد

---

(٣٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الرابع ص ٢٨٣ •

باعتبار انقسام المادة ، (٣٤) وهذا المبدأ الميتافيزيقي رشدي تماما كما سبق ان بينا عند حديثنا عن ابن رشد ، وقد طبقه القديس توماس على الانسان بطريقة جعلته لا يتفق مع الميتافيزيقا الأرسطية . ونفسر ذلك بقولنا ان ارسطو جعل المادة هي علة تعدد وتفرد الأفراد في الانسانية اما النفس ، وهي الصورة ، فجعلها واحدة مشتركة بين جميع افراد النوع ، اما القديس توماس فعمد مرة اخرى لتلفيق مهل فجعل المادة هي علة تفرد الصور (النفوس في حالة الانسان) كذلك . وعارض القديس توماس الرشديين بأن ذهب الى أن العقل ليس جوهرا متميزا عن النفس الانسانية ومشتركا بين كل الناس ، بل هو جوهر يتعدد بتعدد الأجسام (٣٥) . ومن المستحيل ، فيما يرى ، تفسير اختلاف الأفكار والعمليات العقلية في الناس المختلفين اذا افترضنا ان كل الناس ليس لديهم الا عقل واحد ، فليست الاحساسات والصور الخيالية وحدها هي التي تختلف من فرد لآخر بل ايضا حياتهم أو انشطتهم الفكرية . ومن العبث افتراض ان الناس لديهم عقل واحد تماما كما انه من العبث افتراض انه ليس لديهم الا نظر واحد (٣٦) .

وقد ذهب القديس الأكويني الى ان العقل الفعال داخل كل نفس فردية فهو يتعدد بتعدد هذه النفوس ، وهو بالطبع ازلي وخالد وهذا هو وجه الخلاف مع ابن رشد الذي ذهب كما سبق ان رأينا الى أن العقل الفعال واحد في الانسانية كلها . واختلف القديس الأكويني مع ابن رشد أيضا من حيث انه جعل العقل الهيولاني الفردي خالدا اما ابن رشد فقد اعتبره فاسدا وفانيا بفناء صاحبه فلا يبقى الا العقل الهيولاني الكلي .

يقول القديس الأكويني : « يستحيل قطعا ان يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول افلاطون بأن الانسان هو العقل لأنه

---

(٣٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول _ المبحث ٧٦ ، الفصل الثاني ص ٢٧٥ .

(٣٥) نفس المرجع السابق نفس الفصل ص ٢٧٢ الى ٢٧٥

(٣٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول _ المبحث ٧٦ _ الفصل ٢ ص ٢٧٤ _ ٢٧٥ .

لو كان لسقراط وافلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما انسانا واحدا وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج عن ماهية كليهما ٠٠ وهو ايضا واضح على مذهب ارسطو الذى وضع فى كتاب النفس ٠٠ ان العقل جزء أو قوة للنفس التى هى صورة الانسان لاستحالة ان يكون لكثير مختلفين عددا صورة واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجود واحد اذ الصورة هى مبدأ الوجود » (٢٧) ٠ ويقول عن علاقة العقل الهيولانى بالعقل الفعال فى النفس الفردية : « النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الأشياء ٠٠ فاذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هى مجرده عن المادة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدها عن أحوال المادة الشخصية وهى التى يقال لها العقل الفعال ومن حيث هى بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهى التى يقال لها العقل الهيولانى » (٣٨) ٠

والعقل الفعال عند القديس الأكوينى هو قوة من قوى النفس الفردية اما المشترك بين النفوس الفردية فهو المعقولات الأولى التى هى عقل مفارق ولذلك اتفق الأكوينى فى هذا مع افلاطون فى اعتبار العقل المفارق كالشمس واختلف مع ارسطو الذى شبه العقل الفعال بالنور يقول : « جميع الأشياء المتحدة فى النوع تشترك فى الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمة فى القوة التى هى مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدة بالعدد فى الجميع ٠ وادراك المعقولات الأول فعل تابع للنوع الانسانى فيجب اذن أن يكون جميع الناس مشتركين فى القوة التى هى مبدأ هذا الفعل وهذه هى قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد فى الجميع بل يجب أن تكون منبعثة فى الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك الناس فى المعقولات الأولى برهانا على وحدة العقل المفارق الذى شبهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة

---

(٢٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل ٧ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ٠

(٣٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٩ - الفصل الرابع ص ٣٣٨ ٠

العقل الذى شبهه ارسطو بالنور ، (٣٩) • وربما يبـدو أن اعتمادنا على النصوص مبـالغ فيـه الا اننـا نلجأ لذلك لاختلاف المؤرخين بصدد الأفكار التى نعالجها ولذا كانت النصوص هى خير حاسم فى الأمر •

ولعلنـا نخـالف الـكثيرين عندما نقول ان العقل الفعال فى الحقيقة واحد عند توماس الأكوينى وهو مشترك بين أفراد النوع الانسانى بالرغم من ادعائه هو بعكس ذلك • فهـو يقول فى النص الأخير الذى ذكرناه ان هنـاك عقلا مفارقا واحـدا ، هو الله ، وان هـذا العقل الواحـد يشبه الشمس التى تفيض اشعاعاتهـا على النفوس الفردية بحيث يكون هنـاك اشعاعات بقـدر ما يكون هنـاك افراد الا ان المصـدر يظل واحدا • وهو يعتقـد انه قـد تخلص من فـكرة وحـدة العقل الفعـال عندما ذهب الى أن تشبيه ارسطو لهـذا العقل بالنور خاطىء اما التشبيه الصحيح فهو انه كالشمس • هنـاك اذن عقل مفـارق واحـد وان تعـددت انعكاساته • وهـذا ما سبقه اليـه ابن رشـد ، وان لم يجعل هـذا العقل ذاته داخـل النفوس الفردية بل جعـله واحـدا ابدا • وكانت الضلالة الرشدية الـكبرى فى رأى الفيلسوف المسيحى تتمثل فى انكار للطبيعـة الخاصـة والفردية للنفس العـاقلة والقول على العكس بنوع من العقل اللا شخصى ، وهى تلك الضلالة التى حاربهـا الأكوينى فى « فى وحدة العقل ضد الرشديين » ، وان كنا نرى أنه لم ينجح فى ذلك اذ اكتفى بالقول بفكرة وجود عقل فعال فى كل نفس فردية دون أن يستطيع التـدليل على صحة هذا القول •

ويرجع جيلسون قول توماس الأكوينى بعقل فعـال مفـارق خارج النفس الى جانب قـوله بأن ثمة عقلا فعـالا ايضا فى كل نفس فردية • كان على توماس أن يضع فوق النفس العاقلة عقلا اعلى تستمد منه النفس قدرتها على المعرفـة • فـكل ما هو مشارك ومتحرك وناقص يفترض وجود كائن موجود بحكم ماهيتـه وغير متحرك وكامل • والنفس الانسانيـة ليست مبـدأ عاقلا الا بالمشـاركة ، فليست هى بالـكلية بل هى جزئيـة عاقلة ، أو بمعنى آخر هى ترتفع الى الحقيقـة بحركة استدلالية ولا تدركها بحدس

---

(٣٩) الخلاصـة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول – المبحث ٧٩ – الفصل الخامس ص ٣٤٠ •

مباشر بسيط . تحتاج النفس الانسانيـــة اذن الى عقل فى مستوى أعلى يمدها بالقـــدرة على التعقل ، مع وجود قوة داخل نفس الانسان تشـارك فى هـذا العقل الأعلى وتستطيع تحويل المعقولات بالقـــوة الى معقولات بالفعل (٤٠) . ولعل جيلسون هو خير من صـــور موقف القـديس توماس بالنسبة لهـذه النظرية ، كما أن فيبر هو خير من علل هـذا الموقف التوماوى الذى يتسم فيما نرى بالقلق نتيجـة لمحـاولته التوفيق بين النظرية الأرسطية الرشـدية من جهة والمفهوم المسيحى للنفس من جهـة أخرى . يرى فيبر فى بحثـه الذى اشـترك به فى المؤتمر الدولى عن ابن رشد الذى عقد فى باريس فى سبتمبر عام ١٩٧٦ ، أن موقف القـــديس توماس من نظـرية العقل الرشـدية اختلف بعد عام ١٢٧٠ عمـا كان عليه حتى هذا التاريخ . كان القـــديس توماس يرفض تماما فى بادىء الأمر ماذهب الى ابن رشد من حيث أن العقل الذى يخلد سـواء كان هيولانيـا أو فعـالا هو عقل الانسانيـــة كلهـا ، ثم مالبث أن تبين أن للعقـــل Intellectus عند ابن رشد معنيين ، أحدهمـا مرفوض والثـانى مقبول . أما المعنى المرفوض فهو المعنى الذاتى الشخصى لهـذا العقل الذى رآه ابن رشـــد فانيـا بفنـاء صـــاحبه ، وأما المعنى المقبول فهو كون العقل عند ابن رشد يعنى أيضـا ، فضـــلا عن المعنى الأول ، التعقل أو صورة العقل بالفعل ، أى المعقولات الخالدة التى تشارك فيها كل عقول البشر (٤١) .

أما العقل الهيولانى عنـد القديس الاكوينى فهو أيضا متعدد بتعـدد الأفراد وهو أيضـا مثله مثل العقل الفعـــال خالد . ولعل تصدى القديس الاكوينى لفكرة وحـــدة العقل الهيولانى ، وهو تلك الفكرة التى قال بهـا ابن رشد كان مرجعـه الى تعارضها الواضح مع العقيـــدة المسيحية اذ يترتب على انكار تعـدد العقول - بينما العقل وحده هو ذلك الجزء من النفس الذى يتمتع بامكانية الخلود - الا يتبقى شىء من النفس الانسانية

---

(٤٠) Gilson : Le thomisme p. 209.

(٤١) Weber (Edouard) : Les apports positifs de la noètique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin; au "Colloque International D'Averroès, Paris 20-23 Septembre 1976.

بعد الوفاة ، اللهم الا اذا كان العقل الكلى المشترك بين أفراد الانسانية ، ومعنى هذا القول أن يتلاشى مفهوم الثواب والعقاب • فالرشديون بتأكيدهم ، فيما يذهب القديس الأكوينى ، أن العقل لا يخص فردا بعينه ، يجعلون خلود النفس الفردية بعد الموت مستحيلا بل ويلغون بذلك أيضا المطهر والجنة والجحيم والخلاص بالنسبة للانسان ويلغون فوق كل هذا العدالة والقدرة الالهية (٤٢) •

ولم نتحدث طويلا عن وظيفة كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال عند القديس توماس لانهما كمثيلاتهما عند ابن رشد وعند الفيلسوف اليونانى الأعظم ارسطو • ويمكننا القول ان وظائف العقل عموما لم يكن بصددها خلاف عند الأرسطيين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين •

واذا ما انتقلنا الى فكرة خلود النفس عند الاكوينى وجدناه يتمسك كمسيحي مؤمن وكفيلسوف توفيقى بهذه الفكرة محاولا اثباتها اعتمادا على ماهية النفس • ولكن الم يؤكد توماس الاكوينى فى تعريفه للنفس كما رأينا على اتحادها بالبدن ، افلا يعنى هذا فى نهاية الأمر استحالة بقاء النفس مستقلة عن البدن ؟ أو بعبارة اخرى اليست النظرية الأرسطية الخاصة بعلاقة النفس بالبدن والتى قال بها القديس توماس متعارضة مع الخلود الفردى للنفس ؟ ورأينا كيف حل هذه المشكلة عندما قرر أن النفس الانسانية هى قبل كل شيء نفس عاقلة وبالتالى فهى جوهر عاقل قائم بذاته لا يفنى ولا يفسد لأنه صورة خالدة • وتعريف النفس هذا هو الذى اعتمد عليه الأكوينى لاثبات خلودها •

وصحيح أن هذا التعريف يتضمن معنى الخلود وهو المطلوب لاثباته ولكن من الصحيح ايضا ان القديس توماس الأكوينى قدم البراهين على صحة هذا التعريف • ذهب قديسنا الى أن النفس العاقلة قادرة على معرفة طبيعة كل الأجسام وهذا دليل على كونها روحانية وصورة خالدة قائمة بذاتها • فلو كانت مادية لتحددت قدرتها

---

(٤٢) Picavet : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médièvales p. 196 — 197.

على الادراك تماما كما يقتصر ادراك حاسة البصر على المرئيات • وعلاوة على ذلك فانها لو كانت بحكم طبيعتها تعتمد على عضو جسمانى لاقتصر نشاطها على معرفة نوع خاص من الأشياء الحسية بينما الملاحظ غير ذلك (٤٣) ثم أنها لو كانت جسما لكانت مادية ولما استطاعت أن تتأمل ذاتها • لهذه الأسباب كان لابد للنفس الانسانية أن تكون لامادية اى روحانيـة وبالتالى كان لابد لها أن تكون غير فاسدة اى خالدة بالطبع • قدم توماس الأكوينى اذن دليلا على خلود النفس معتمدا على طبيعتها او على ماهيتها • ويقدم الاكوينى دليلا جديدا على هذا الخلود اعتمادا على الرغبة الطبيعية فى النفس للخلود • وبما أن اى رغبة طبيعية من خلق الله فلا يمكن ان تكون عبثا اى بلا معنى (٤٤) • يقول الأكوينى « كل شيء يشتاق الوجود طبعا على حسب حاله ••• والعقل يدرك الوجود مطلقا وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشتاق بطبعه الوجود دائما والشوق الطبيعى لا يجوز أن يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلى فهو منزه عن الفساد » (٤٥) • ونعتقد ان هذا الدليل غير متماسك وأساسه بديهية تقبل المناقشة والابطال •

والبعث عند الأكوينى هو بعث بالأرواح وبالأجساد معا ، فالنفس الانسانية هى صورة الجسد الحى ، وهى باتحادها بالجسد تحدد فيه أبعادا محددة ، وبالتالى تحدد له وجودا فريدا • وعند الوفاة تترك النفس الجسم اى أن هذه الأبعاد المحددة تكف عن الوجود بطريقة فعلية فى المادة ، الا ان هذه الأبعاد تظل فى حالة القوة فى المادة التى تظل بالفعل قادرة على ان تنطبع فيها من جديد نفس الروح التى تركت الجسد دون ان تفنى • وعند البعث ستتحد النفس مرة ثانية بالمادة لتعود هذه الأبعاد المحددة ، التى حققت تفردها فى حياتها الأولى

---

(٤٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٥ - الفصل الثانى ص ٢٥٢ •

(٤٤) Copleston : La philosophie médiévale p. 405 — 406.

الأول - المبحث ٧٥ - الفصل

حرة أخرى الى الوجود الفعلى وستستمر فى جعلهـــا (أى جعل النفس) متفردة بنفس الطريقـــة • يقول الاكوينى : « من البـديهى اذن أن نفس الانسان سيبعث من جـديد وليس انسـانا آخر ، لأن كل العنـــاصر التى تـكون هـذا الانسان ستتحد بعضها ببعض ••• فان نفس النفس ونفس الجسد همـا اللذان سيبعثان » (٤٦) • ويختلف الفيلسوف المسيحى فى هـذا مع فيلسوفنـا ابن رشـد الذى يذهب الى أن البعث بالأرواح دون الأجسام وهو ما يتفق ومنطق نظريته فى وحدة العقل •

(ج) الخاتمـــــة :

رأينـا كيف اضطر القـديس توماس ، عنـدما اراد القضـاء على النظرية الرشـدية فى النفس ، الى أن يضع نظرية متناقضة الأجزاء لأنها تلفيق بين الأرسطية والأفلاطونية التى تتفق والعقيـــدة المسيحية • ويمكننا القول أن الفيلسوف المسلم الشـهير كان على الأقـــل اكثر التزاما بالفكر الأرسطى فى صـورته الخالصة •

ولا يمكننا انـكار محـاولة القـديس توماس الدائمة لتنقية الأرسطية من الشوائب المختلفـــة ، بل انه لشدة اقتنـاعه بارسـطو كثيرا ما كان يعـارض افـلاطون وكثيرا ما كان ينتقـد ابن رشـد كلما بدا له أن تأويل الشارح لا يتفق وقصـد « الفيلسوف » الحقيقى • وبالرغم من كل هـذه الجهود المخلصة وقع القـديس توماس فى نفس الخطأ الذى وقع فيـه كل سابقيـه من العـرب واللاتين ، أى أنه كان يستكمل الأرسطية باستعارات من الأفلاطونيـة المحـدثة تتفق والعقيـدة • وكانت المسيحية مصدرا فلسفيا هاما لفلسفة الأكوينى ، فمما لاجدال فيـه أن الـكتاب المقـــدس يحتوى على مفـاهيم ذات مضمون فلسفى عن الله وعن العـــالم المخلوق وعن الانسان ومصيره ، مما كان له تأثيره على فلسفته • فمن شأن العقيدة أن تلفت نظر الفيلسوف لمشـاكل لم تـكن واضـحة من قبل كما أن من شأنها

---

(٤٦) Thomas d'Aquin : Quodlibetales quaestiones-quae. XI art V. dans Duhem : Le système du monde, tome V. p 518 — 519.

تحذيره من بعض المخاطر ، وتوجيه بحثه لاتجاهات بعنيها ، والايحاء له بحلول بعينها (٤٧) · ونضيف أن هذا الحرص الدائم على عدم المساس بالعقيدة المسيحية هو الذى جعل القديس توماس يلجأ الى التلفيق فى نظريته فى النفس حتى يضمن للنفس الفردية الخلود ، وهو ما يعد ركنا هاما من العقيدة المسيحية بل من اى عقيدة منزلة · أما ابن رشد فلم يكن يضع نظرياته وفى ذهنه العقيدة الاسلامية بل كان كل همه اجلاء النظريات الأرسطية ، ومنها نظرية النفس ، فاذا ما وجد بعد ذلك بعض التعارض بينها وبين العقيدة حاول ، كما سبق أن قلنا القضاء عليه بالتوفيق ··· على أن يكون ذلك لصالح الفلسفة !

(٤٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 332 — 334.

الفصل الثالث

النفس العاقلة عنـد سيجر دى برابانت

كان أرسطو فيلسوفا طبيعيا قبل كل شيء ولذا فلم يعالج بالتوسع وبالعمق اللائقين بعض القضايا الميتافيزيقية مثل قضيتى الله والنفس · ويعتقد ماندونيه أن الاقتضاب والغموض الذين نلحظهما فى بعض المسائل يبدوان وكأنهما متعمدين عند أرسطو حتى لا يصدم الأفكار الدينية الموجودة لدى معاصريه ·

ولقد انقسم شراحه الى قسمين القسم الأول حاول أن ينفذ الى فكره ليستكمل أو ينمى المسائل الغير واضحة أو المقتضبة فى مذهبه ، وهو لا يتردد فى استخلاص أقصى النتائج المترتبة على المبادىء التى يضعها أرسطو · ويتمثل هذا الفريق فى الاسكندر الافروديسى وفى ابن رشد وفى سيجر دى برابانت · أما الفريق الثانى من الشراح فهو يأخذ بأساس الفلسفة الأرسطية وان كان لا يتردد فى التضحية ببعض جوانبها من اجل ما يعتبره الحقيقة عندما يجد نفسه بصدد نظرية يعتقد انها تتعارض مع العقيدة · ويمثل هذا الفريق جون فيليبون ، وسامبليقوس ، وابن سينا والبرت الكبير والقديس الأكوينى ·

وكان سيجر ، وهو من ابرز أعلام الفريق الأول الذى تحدثنا عنه ، يعتقد ان العقل ينتهى دائما وبالضرورة الى نتبائج أرسطو · وهو فى كل كتاباته يلجأ لسلطة ارسطو ، فاذا ما وجد غموضا لديه استعان بشارحه العربى الأعظم ابن رشد · وهو عندما يعارض كل من البرت الكبير والقديس توماس فانما يفعل ذلك لأنهما لم يفهما (فى رأيه) فكر « الفيلسوف » فالعقل يتوصل دائما الى ما قاله مؤسسى الفلسفة (أى ارسطو) (١) ·

---

(١) Mandonnet : Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 143 — 145.

قصدنا بهذا التمهيد توضيح ركيزة فكر سيجر دى برابانت فى أية مشكلة فلسفية يتناولها · وتسير عبادة العقل عند سيجر ومدرسته من المشائين الخلص جنبا الى جنب مع تقليد آخر وهو المحافظة على ما قاله كبار الفلاسفة السابقين · كانت هذه العقول الجريئة ذات السمات الثورية التى لا تتردد فى قلب الأفكار التقليدية فى البيئات المسيحية راسا على عقب ، تنشد نوعا من العبادة للتراث الفلسفى · ولم يكن طموح سيجر هو التجديد فى الفلسفة ، بل كان يتطلع الى احياء تراث الفلاسفة الكبار ، والى جعل موضوع الفلسفة هو أولا وقبل كل شىء البحث عما ذهب اليه الفلاسفة اكثر مما هو البحث عن الحقيقة · يقول سيجر فى النفس العاقلة :

"Quarendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus" (٢)

ويرجع فان ستينبرجن هذا التصور العجيب للبحث الفلسفى الى الظروف التى نمت فيها الفلسفة الغربية فى القرن الثالث عشر ، اذ وجد اللاتين انفسهم فجاة امام عمل شامخ هو العلم اليونانى ـ العربى ، فاضطروا الى ان يبذلوا جهدا عنيفا فى تمثله · استنفد هذا العمل التفسيرى كل الطاقات طوال قرن من الزمان تقريبا ، فكانت المهمة الأساسية لاستاذ الفلسفة فى كلية الآداب حينذاك هى قراءة ارسطو · ولذا ذهب البرت الكبير نفسه فى شروحه الى انه لا يعرض آراءه الشخصية بل هو مجرد مفسر لآراء ارسطو · الا ان هذا الاتجاه الذى اتخذته الدراسات الانسانية كان يمثل ميزة ـ يبدو أن البرت كان أول من انتبه اليها ـ اذ كان يسمح بتجنب اى صدام مع الأرثوذكسية المسيحية ، ويتجنب اى مشاكل مع رجال اللاهوت · ولذا كثيرا ما لجا سيجر لنفس هذه الوسيلة التى لجا اليها القديس البرت ، وان كان اكثر جراة كما سنرى من خلال عرض نظريته فى النفس (٣) ·

---

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet ; Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie, p. 164.

(٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 383 — 384.

وقبل الحـديث عن نظرية سيجر فى النفس العـاقلة لابد من اعطاء فـكرة عن مؤلفاته التى يتنـاول فيهـا هذه النظرية اذ تعكس هذه المؤلفات تطورا حـدث فى نظرية صـاحبها لصـالح العقيـدة ، خوفا من تهمة الأخذ بالفلسفة الرشدية ٠

(أ) مؤلفات سيجر دى برابانت فى النفس :

لم يكن ماندونيـه يعرف من مؤلفات سيجر فى هذا الموضـوع الا « فى العقل » و « فى النفس العاقلة » ، اللذين وضعا بعد عام ١٢٧٠ أى بعـد التطور الذى طرأ على فـكر سيجر نتيجـة لتحريم ١٢٧٠ ، ونتيجة لهجوم توماس العنيف فى « وحـدة العقل » على الرشـدية والرشديين ٠ لذا لم يرى ماندونيه أى تطور فى فـكر فيلسوفنـــا فى هـذا المجال ٠ فلم يكن ماندونيـه ، وهو أول من وضع دراسة مستفيضة عن سيجر دى برابانت وأول من نشر مؤلفـاته ، قـد اكتشف بعـد كل مؤلفـات هذا الفيلسوف فى النفس عنـدما نشر كتابه عنـه فيما بين عامى ١٩٠٨ و١٩١١ ٠ اما فان ستينبرجن الذى نشر كتابه عن هـذا الفيلسوف ، مضمنا اياه المؤلفات التى لم يكن قـد نشرها ماندونيـه من قبل ، وذلك بعـد كتاب ماندونيـــه بعشرين عاما ، فـكانت لديه فـكرة اكثر وضـوحا واكتمالا عن فـكر هذا الفيلسوف وعن تطوره ٠

وأول ما نتنـاوله من كتب سيجر النفسية هو « فى العقل » الـذى وضـعه سيجر عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس الشهير « فى وحـــدة العقل » الذى وضع فى نفس العـــام ٠ و « فى العقـل » مفقود الآن ، ولا نملك منه الا فقرات طويلة ذكرها Agostino Nifo الايطـالى ٠ اما أهم كتب سيجر فى النفس على الاطـــلاق فهو « فى النفس العـاقلة » ٠ ويتكون هـذا الـكتاب من عشر مسائل لم يعـالج سيجر فى الحقيقـة الا التسع الأولى منهـا ٠ واختلف ماندونيـه وفان ستينبرجن على تاريخ وضع هذا الـكتاب ٠ يذهب ماندونيـــه الى ان هـذا الـكتاب وضع فى عام ١٢٧٠ وكان بمثـابة بيـان للرشـدية البـاريسية ممـا حث القـديس توماس على الرد عليه بكتابه « فى وحـدة العقل » ، كما كان من أهم أسباب صدور

قرار تحريم العاشر من ديسمبر عام ١٢٧٠ (٤) . أما فان ستينبرجن فيذهب الى ان هذا الكتاب وضع فى نهاية عام ١٢٧٢ او بداية عام ١٢٧٣ ردا على كتاب القديس توماس « فى وحدة العقل » (٥) . ولا يعد هذا الكتاب شرحا لكتاب النفس الأرسطى بل هو عرض لأهم قضايا النفس عند أرسطو وأكثرها غموضا خاصة تلك التى جاءت فى الكتاب الثالث . وما ذهب ماندونيه الى ماذهب اليه الا لجهله بوجود كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث من كتاب النفس » الذى وضعه سيجر بلا شك قبل ١٢٧٠ ، وهو الكتاب الذى دفع القديس توماس الى كتابه « فى وحدة العقل » . ويتكون هذا الكتاب من سبع عشرة مسالة يتجاوز فيها سيجر الشرح النصى لأرسطو مما جعل الكتاب يأخذ شكل رسالة فى العقل (٦) . لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر النفسية الا ذلك الذى نشره ونعنى به « فى النفس العاقلة » ، ولذلك لم تكن كل ابعاد النظرية النفسية عند سيجر واضحة لديه كما هو الحال بالنسبة لفان ستينبرجن الذى وقف على سائر مؤلفات سيجر النفسية ونشرها مما جعله على بينة من التطور الذى حدث فيها ، وان كنا نرى أن فان ستينبرجن تبين تطورا فى نظرية سيجر النفسية فاننا نخالفه فى تأويله لأسباب هذا التطور . أى اننا نخالفه فى اعتقاده ان سبب هذا التطور المتمثل فى الابتعاد عن النظرية الرشدية هو الصدق مع النفس (؟!) معتقدين أن السبب الحقيقى لهذا التطور هو ببساطة الخوف من الضغط الدينى .

(ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر :

تطور تعريف النفس العاقلة عند سيجر ولذا فان علينا تتبع هذا التطور بدلا من الاكتفاء باعطاء الصورة النهائية لهذا التعريف عنده . وما نقوم بهذه المحاولة الا لاعتقادنا ان تعريف النفس الأرسطى الرشدى هو ماكان سيجر يؤمن به حقا ، وما لجأ لتحويره الا تجنبا لتهمة

---

(٤) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 132

(٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 642

(٦) Ibid p. 164.

الأجساد التي كانت تلتصق بكل من يقول بالنظرية الرشدية · يقول سيجر في بداية كتابه « في مسائل في الكتاب الثالث » عن هذا الكتاب .

"Tertium est de intellectu per comparationem ad corpora."

اى « أن الكتاب الثالث هو كتاب فى علاقة العقل بالأجسام » ويعلق فان ستينبرجن على هذه العبارة بان من يستخدم كلمة « عقل » فى المفرد وكلمة « جسم » فى الجمع لابد وأن يكون من القائلين بوحدة النفس · وبالفعل كان سيجر يؤمن بتعريف للنفس مختلف تماما عن ذلك الذى كان يأخذ به القديس توماس · فبينما كان توماس يقول بأن النفس العاقلة هى الصورة الوحيدة والكمال الوحيد للانسان وهى التى تشمل بقية النفوس ، يفرق سيجر بين النفس العاقلة من جهة وبين النفس الحساسة ـ النباتية من جهة اخرى · وبالطبع هاتان النفسان تتحدان لتكونان نفسا واحدة الا انها نفس مركبة · والعقل عنده ، كما جاء فى حل المسألة الرابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » لا يمكن أن يخلق اى انه ازلى لأن ارسطو اكد انه

"impermixtus et immaterialis et separatus"

اي أنه « غير مختلط وغير مادي ومفارق » ، ومعنى هذا ايضا انه غير فاسد أي خالد · فالعقل لابد وأن يكون لا ماديا حتى يستطيع استقبال كل الصور المادية ، فأي شيء لا يمكن أن يستقبل الا ما هو محروم منه، وبما أن العقل قادر على استقبال كل الصور المادية فلابد انه محروم من المادة بطبعه · وذهب سيجر الى أن الاسكندر الأفروديسي هو الذى انفرد ، من بين كل شراح ارسطو بالقول بان العقل هو تتويج لعملية الخلق، أما ارسطو فقد ذهب الى عكس ذلك · وكل الاعتراضات ، فيما يذهب سيجر ، على فكرة لا خلق العقل ، مصدرها تشبيهه بالصور المادية ، بينما العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره · وهذه الفكرة ، اي أن العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره ، تمثل فكرة سيجر عن علاقة النفس بالبدن · ويوضح سيجر هذه العلاقة في المسألة السابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » قائلا أن العقل لا يمكن أن يكون هو الكمال الجوهرى للجسم الانسانى فهو لا يكمله الا من حيث عمله وهو يتحد به بالخيال · ولو كان العقل هو الكمال الجوهرى للجسم لما فارقه · ان للعقل اذن وجوده

الخـــاص esse كمـا ان له جوهره essentia الخاص • وبالرغم من هـذا لا يمكن مقارنة العقل الانسـانى بمحركات الأفـلاك السماوية لأنه متحد بالجسم اكثر من اتحـاد محركات الأفـــلاك بافلاكها • وفى المسالة التاسعة يحـدد لنـا نوع العـلاقة بين النفس والجسم بشكل حاسم فيقول ان النفس واحـدة لجميع أفراد النوع الانسانى لأنهـا صورة لا مادية ، والصـور المـادية وحـدها هى التى تتعـدد • اما كيف تتحد هذه النفس الواحدة مع الأجسام المتعـددة فان ذلك يكون بواسطة وظيفتها فقط وليس بواسطة جوهرها (٧) • وكما ذهب ابن رشد من قبل يذهب هو الى ان العلم ليس واحـدا بالنسبة لـكل الناس لأن نشـاط العقل يتحكم فيه وجود الصور الخيالية وهذه تختلف من شخص لآخر •

وبقوله بوحدة النفس العـــاقلة يسقط التنـــاقض الظاهرى بين كون العقل جوهر قائم بذاته وكونه فى نفس الوقت متحدا بالجسم • وكانت هذه هى الزاوية التى اعتبر ابن رشد من خلالهـا العقل جوهرا قائما بذاته • فهو عنـد الاثنين كذلك ، لأنه واحـد عند كل افراد النوع أى لأنه صـورة نوعية • وبالرغم من هـذا التشـابه بين الفيلسـوف اللاتينى واسـتاذه الفيلسوف العربى ، وبالرغم من أنه يذكره دائمـا كسلطة فلسفية يعتمـد عليها فى تأويله للـكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطى ، الا ان هنـاك اختلافا بين الاثنين فى بعض الأمور • فبالرغم من اتفـــاق سيجر مع ابن رشـد فى أن النفس العـــاقلة الـكلية جوهر روحى قائم بذاته ، الا أنه لم يذهب الى حـد القول مثل ابن رشد انهـا فى اتصالها بالبـــدن تكون صـورة جـوهرية له ، بل اكتفى بالقول بانهـــا متحدة به بعملهـــا أى بوظيفتهـا •

وفى كتاب « فى العقل » يذهب سيجر الى نفس تعريف النفس والى نفس الرأى الخـاص بعـلاقتها بالبـــدن • أى أن موقفـه فى هذا الـكتاب كان موقفا وسطا بين موقف اللاتين وعلى رأسهم توماس وموقف الرشديين • ويذهب أيضا فى هذا الـكتاب الى أن اتحاد النفس العاقلة بالبدن يكون

---

(٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 164 à 169.

بواسطة وظيفةالادراك ، والى انالعقل هو فعل وصورة للطبيعة الانسانية وهو ليس فعلا وصورة وكما لا للفرد الا بالعرض per accidens .

وعلى الرغم من أن سيجر قد خفف بدرجة ملحوظة من لهجته الرشدية فى « فى النفس العاقلة » الذى وضعه على اثر تحريم ١٢٧٠ وعلى أثر هجوم القديس توماس عليه فى « فى وحدة العقل » ، فانه ظل فى راينا محتفظا باخطر قضية رشدية فى النفس وهى قضية وحدة النفس العاقلة · وكل ما فعله فى راينا هو انه اكد اكثر مما فعل فى كتابيه السابقين على أن النفس ليست الصورة الجوهرية للجسم والا فنيت بالطبع بفنائه · ولذلك نرى أن فان ستينبرجن قد بالغ كثيرا فى قدر التحول الذى حدث فى فكر سيجر وفى قدر تراجعه عن الرشدية نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ولهجوم توماس عليه · وكان دافع فان ستينبرجن الى تبنى هذا الموقف هو الفكرة التى سيطرت عليه من انه لم يوجد اى فيلسوف رشدى بمعنى الكلمة بين فلاسفة المسيحية ، بمعنى انه لم يوجد فيلسوف يأخذ بكل نظريات ابن رشد جملة ، فمن اعتبروا رشديين فى رأيه هم من كانوا يأخذون ببعض نظريات ابن رشد فحسب بينما كان عليهم الأخذ بكل نظرياته ليستحقوا هذا اللقب (٨) · وواضح ان فى هذا الراى من المغالطة الواضحة ما يجعلنا نعجب لصدورها عن عالم مدقق مثل فان ستينبرجن · ففى راينا ان عملية الاختيار والتلفيق كانت هى السمة المميزة لفكر العصور الوسطى سواء الاسلامى منه او المسيحى ، والفلاسفة انما يصنفون حسب النزعة الغالبة على فكرهم· ولو اخذنا براى فان ستينبرجن لقلنا انه لم يوجد مشائى واحد فى العصور الوسطى بالرغم من ان الكثيرين يزعمون المشائية بل ونعتبرهم نحن كذلك نظرا للطابع المشائى الغالب على فلسفاتهم ·

وكتاب « فى النفس العاقلة » محاولة لدراسة النصوص الغامضة فى كتاب النفس الأرسطى ، دراسة مستقلة تماما من اى تاثير اذ يقدم فيه سيجر تاويلا جديدا لأرسطو غير تاويل ابن رشد وغير

---

(٨) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 674.

تأويل القـديس توماس ، أراد أن يظهر به أنه هو التلميذ المخلص لأرسطو، وأن القـديس توماس لا يعرف الفلسفة الحقيقيـــة للفيلسوف ، الا أنه احتفظ فيـه بالقضـايا الأساسية لنظرية وحـدة النفس وهو يقـدمها على أنهـا قضـايا ارسطية · ويؤكد سيجر فى هذا الـكتاب أن العقل صـــورة لا مادية ، وكأى صورة لا مادية لا يمكنه الخضوع للمادة ليتحدد تحـديدا جوهريا · ويذهب فيـــه الى ما ذهب اليه فى كتابه السابق « مسائل فى الـكتاب الثـالث » من أن النفس الانسانيـة واحدة وقـديمة فى المـــاضى وخالدة فى المستقبل (٩) · واذا كان اتحاد النفس العاقلة فى الجسم اتحادا جوهريا لوجب القول بأن الجسم هو الذى يعقل corpus intelligit لا من القول بأن الانسان هو الذى يعقل homo intelligit . وفى الفصل السابع من هـذا الـكتاب ، بعـد أن ادرك أن تعريفـــه للنفس لا يمكن أن يخفف من حـدة نتـــائج النظرية الرشـدية الخاصـة بوحدة العقل فى الجنس البشرى ، يبـدأ فى بيـــان أن مبـادىء ارسطو تؤدى بلا مفر الى القول بوحـدة النفس العـــاقلة (١٠) · وأمام تعـارض هذه النظرية مع العقيـدة المسيحية يقول أنه فى حالة الحيرة بين العقيـدة والفلسفة لابد من التمسك بنور الايمـــان الذى يعلو على العقل (١١) · وهو يدافع عن نفســه قائلا انه كان يعـرض فحسب لنظرية الفـلاسفة وان كان هذا لايحول دون تمسكه بشـدة بتعـــاليم الـكنيسة · أليس لنـــا أن نشك فى صدق هذا الادعاء ؟! والا كيف نفسر كون الـكنيسة بجلت القـــديس البرت عندما ذهب نفس مذهب سيجر بينما زجت بهـذا الأخير فى السجن ! ويذهب فريق من العلمـاء الى أن سيجر كان فى حقيقـة الأمر يؤمن بالفلسفة ولذا انتهى لقضايا مناقضة صراحة للعقيدة (١٢) ·

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 448 — 449.

(١٠) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie p. 168.

(١١) Ibid p 169 et Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 646 à 468.

(١٢) Duhem : Le Système du monde V, p. 576. Mandonnet Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 179.

وهنـاك على العكس فريق آخر ، من أبرز أعضـائه فان ستينبرجن، يصـدق تماما مايدعيـه سيجر من تحول فى موقفـه من أجل المحـافظة على تعـاليم العقيدة المسيحية ٠ وينضم كل من الأب شوساه Chossat والعـلامة الألمـانى Bruckmüller بروكمولر الى هـذا الفريق (١٣) ٠ والحق أن سيجر ظل رشـديا مخلصـا الا أن تصـاعد الضـغط الدينى وسيطرة الـكنيسة الهـائلة على الحيـاة الفكرية جعلاه يحاول التوفيـق بين آرائه والعقيدة المسيحية كما بينا ٠

(ج) موقف سيجر دى برابانت من خلود النفس :

حل سيجر مشـكلة فساد النفس فى المستقبل أو خلودها باختصـار شـديد فى المسألة الرابعـة من « النفس العـاقلة » ٠ ان النفس فيمـا يقول غير فاسـدة لأنهـا ليست مادية بينما المـادة هى مبدأ الفساد ٠ ولا مادية النفس العـاقلة نلحظهـا بواسطة طبيعـة عملها ، فهى تتقبل كل معقولات الأشـياء المـادية دون أن تشارك هـذه الأشـياء فى مادتهـا ٠ وهذه فكرة مشتركة بين كل المشائين المسيحيين ٠ ويقدم فى المسألة الخامسة من نفس الـكتاب حلا لمشـكلة قـدم النفس فى المـاضى بطريقـة مختلفة تمـاما ، اذ يحـاول اثبـات نوعا من الارتبـاط بين خلود النفس فى المستقبل ووجودها منذ الأزل ٠ النفس اذن ازليـة وابـدية ، وان كانت مخلوقـة ، أى معتمـدة على علة عليـا تأتى بهـا للوجود ٠ وهو يعتبر أن كون النفس صـادرة من العـدم يعنى ببساطة أن لهـا علة ٠ ويتناول فى المسألة السادسة من هـذا الـكتاب مسألة مفارقـة النفس للجسم ومصـيرها بعـد المفـارقة ، وكان سيجر يدرك صـعوبة هذه المشكلة خاصة وأنه يأخـذ بتأويل ابن رشـد ذلك فى التأويل الوحيـد السليم لأرسطو فى رأيه ٠ ذهب فيلسوفنـا فى محاولتـه لايجـاد حل لمشكلة علاقـة النفس بالبـدن الى أن النفس لا تفنى بفنـاء الجسد وان كانت لا تفـارق كليـة المـادة فهى متحـدة دائمـا بعـدد معين من الأفراد تمـارس من خلالهم فعلهـا الخـاص الا وهو التعقل ٠ ومعنى هـذا أنه لا وجود لمشكلة مصير

---

(١٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 452 — 453.

النفس بعد مفارقتها للجسم · وهذه الفكرة تخلق مشكلة خطيرة اذ أنها تلغى فكرة الجزاء فى الحياة الأخرى · وحل سيجر هذه المشكلة حلا يشابه ما يذهب اليه المحدثون الآن وهو أن الأعمال الخيرة والسيئة تحمل جزاءها فى ذاتها · لعله يكون قد اتضح من هذا العرض أن سيجر قال بنفس عاقلة واحدة تتصل على التوالى بافراد النوع البشرى · وهذا ما يؤكده بالفعل فى المسألة السابعة من هذا الكتاب وفى محاولته للاجابة عن هذا السؤال : هل النفس العاقلة تتعدد بتعدد الأجسام الانسانية ؟ · ولا يفوته ، وقد تعلم الحذر ، أن يؤكد فى أول هذه المسألة وفى نهايتها أنه لا يهدف للتوصل للحقيقة فى هذه المسألة ، انما هو يذكر فحسب رأى الفلاسفة ، وهو فى حالة الشك يفضل بحسم تعليم العقيدة · ويقدم لنا سيجر فى « فى النفس العاقلة » خمسة أدلة على أنه لا توجد الا نفس عاقلة وحيدة مشتركة بين كل الناس · وتعتمد برهنته على هذا المبدأ : أن النفس بما أنها جوهر لا مادى فلا يمكنها أن تتعدد داخل نوعها ، فالمادة هى علة التعدد (١٤) ·

ومن الباحثين من يعالج هذه المسألة اعتمادا على ما جاء فى « فى قدم العالم » بما أن النفس عند سيجر كما هى عند ارسطو جزء من العالم الطبيعى يصدق عليها ما يصدق على هذا العالم · أكد سيجر فى « فى قدم العالم » استحالة افتراض خالق أول بالنسبة للأنواع الأرضية التى يوجد افرادها بالتوالد كما أكد استحالة وضع بداية أو نهاية لحياة الكائنات اللامادية · فالعالم فى كل مراحل كماله (بما يتضمنه من أنواع) مطبوع بطابع القدم · وهكذا يصبح هذا السؤال : « هل توجد حياة أخرى ؟ » سؤالا بلا معنى ، فالعالم ازلى ابدى (١٥) ·

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant : 1ère partie p. 133 à 135, et 2ème partie p. 158 a 168 De anima intellectiva.

(١٥) De Wulf : Histoire de la philosophie médièvale, Tome II, p. 99.

Bréhier : La philosophie du moyen-âge, p. 336.

يمكننا القول اذن باختصار وبوضوح أن النفس العاقلة خالدة وأزلية عند سيجر تماما كما هى خالدة عند ابن رشد وان كانت هذه النفس عندهما هى النفس الكلية ، نفس كل النوع البشرى أما النفوس الفردية فليس لها اى نصيب من الخلود عندهما •

وتتكون النفس العاقلة عند سيجر ، كما تتكون عند كل المشائين، من عقل فعال ومن عقل ممكن ، وكان سيجر يذهب كرشدى مخلص ، قبل عام ١٢٧٠ - وهو العام الذى ظهر فيه التحريم الشهير كما انه كذلك العام الذى كتب فيه توماس الاكوينى كتابه الشهير ضد الرشديين - الى أن العقل الفعال قوامه تفكيرنا التجريدى ، أما العقل الممكن فهو حامل هذا الفكر • وكان سيجر يعتقد أن هذين العقلين يستحقان ان يسميا ، نظرا لتحقق نشاطهما فينا بواسطة الصور الخيالية الشخصية ، بالنشاط الشخصى الخاص • وذهب سيجر فى كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » ، حيث يدافع بلا تحفظ ولا حذر عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس ، الى أن النفس الكلية الواحدة (النفس العاقلة بالطبع) تتحد بافراد النوع الانسانى بواسطة قوتها الدنيا التى تعمل بواسطة الصور الخيالية ، تلك الصور التى تختلف من فرد لآخر • وذهب الى ماذهب اليه ابن رشد من أن العقل السلبى الهيولانى واحد لدى كل أفراد النوع • ولا يتحد هذان العقلان (أى العقل الممكن والعقل الفعال) بالأبدان بجواهرهما بل بنشاطهما فحسب • ويرى سيجر وهو ما رآه ابن رشد أيضا ان العقل الممكن يعرف منذ الأزل العقل الفعال الذى هو فعله وكماله الا انه لا يتحد به • وكلا العقلان الكليان عنده ، كما هما عند ابن رشد ، خالدان أزليان • ويمكن تلخيص نظرية سيجر فى علاقة العقل الفعال بالعقل الممكن الهيولانى كالآتى :

١ - أن العقل الفعال يعمل فينا ويصبح ملكا لنا بصفة شخصية بواسطة الصور الخيالية •

٢ - أن العقل ، سواء كان فعالا أم منفعلا ، مفارق لنا •

٣ - أن الصور الخيالية ما هى الا العنصر المادى فى عمل العقل أما من حيث عنصره الصورى أى من حيث الفكر فان العقل لا يتحد

بنا . وقد لاحظ سيجر أن نظريته فى وحدة النفس من شأنها أن تثير عددا من المشاكل التى تدور جميعها حول هذه المشكلة الأساسية : كيف يمكن لتعقل العقل الكلى المشترك أن يكون فى ذات الوقت هو تعقل العقول الفردية ؟

ولذا وضح سيجر الركنين الأساسيين لهذه المشكلة : فمن جهة نحن كأفراد مدركين أننا نعقل ، ومن جهة أخرى لا يمكن للعقل أن يكون صورة جوهرية للجسم ، والعقل عنده يتحد بالأفراد بواسطة الصور الخالية Phantasmes التى هى صور شخصية . فاذا كان هذا الاتحاد عرضيا بالنسبة للأفراد ، فانه بالنسبة للنوع الانسانى اتحاد اساسى وجوهرى . ويرى سيجر مثل ابن رشد ، استاذه الذى يذكره كثيرا فى كل مسائل كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » كمصدر اساسى يعتمد عليه ، ان العقل الفعال والعقل الممكن ليسا جوهرين بل هما قوتان لنفس الجوهر (١٦) .

الا أن هذا الموقف الرشدى الذى التزم به سيجر تغير ، فى الظاهر على الاقل ، ابتداء من عام ١٢٧٠ وذلك على اثر هجوم القديس توماس على الرشديين فى كتابه الشهير « فى وحدة العقل » . ولذلك نرى سيجر يجتهد فى أول رد له على توماس ، ونقصد به كتابه « فى العقل » ، فى أن يظل مخلصا لوحدة النفس . ويحاول الرد على الاعتراضات التى وجهها القديس توماس ضد الرشديين . الا أن كتابه الأخير فى النفس « فى النفس العاقلة » يكشف عن تردد واضح فى موقفه ، كما يكشف عن احساس بصعوبة التغلب على الاعتراضات التى تثيرها نظرية وحدة النفس العاقلة كما يكشف عن عودة ، لا ندرى ان كان صادقا أم لا ، لتعاليم العقيدة المسيحية (١٧) .

---

(١٦) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 431 — 432 et Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 165 à 173, et Ibid 2ème partie 628.

(١٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 387.

وتلاحظ تغييرا آخر طرأ على نظريته فى العقل الفعـال على اثر ازدياد الضغط الدينى وعلى اثر قمع حرية الفكر الذى قامت به الكنيسة بهمة لم تعرف الكلل • فهو فى « فى العقل » يذهب الى ان العقل الفعال هو الله نفسه مع تأكيده على انه يدخل فى تكوين النفس العاقلة من حيث مساهمته فى عملها التجريدى • واعتبار العقل الفعـال هو الله لهو دليل على أن التشبيهات الافلاطونية المحدثة قد افسدت نقاء ارسطية سيجر اذ كان قبل ذلك فى كتابه « مسائل فى الكتاب الثالث » يعتبر العقل الفعـال جزءا من النفس العاقلة دون اى ذكر لتماثله مع الله • وفى هذا الكتاب الأخير كان سيجر يرفض اى علاقة بين الجواهر المفارقة، ولكنه « فى العقل » يذهب الى ان هذه الجواهر تعرف بعضها البعض بواسطة نوع من الاتحاد المباشر بل ان الله ذاته يعرف بهذه الطريقة • وتذكرنا هذه النظرية بالنظرية اللاهوتية الخاصة بادراك السعداء لله عند توماس الأكوينى (١٨) •

هل تخلى سيجر بالفعل عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس نتيجة للهجوم على الرشدية ؟ أم هل استمر ايمان سيجر بقضية وحدة النفس ؟ ان ما يحدد اجابتنا عن هذا السؤال هو مدى اعتقاده فى وحدة العقل الفعـال • وبالرغم من أن وحدة النفس العـاقلة عند ابن رشد كانت تعنى وحدة العقل الفعال من جهة ، ووحدة العقل الهيولانى من جهة اخرى ، فان القول بوحدة العقل الفعال فحسب يكفى لتكفير صاحبه ويكفى ليجعله يقول بوحدة النفس العـاقلة • وفى رأينا ان سيجر قال بوحدة كل من العقل الفعـال من جهة والعقل الهيولانى من جهة اخرى كما بينا فى العرض الذى قدمناه • فالأفراد يختلفون فيما بينهم عقلا نتيجة لاختلاف الصور الخيالية الشخصية الفردية • لقد انكر سيجر ، مثله مثل استاذه ابن رشد ، فردية العقل ، فالخالد الأزلى عندهما هو العقل الانسانى على الاطلاق ، هذا العقل الواحد المشترك بين الجميع •

---

(١٨) ١ ص ٣٣٩ رقم ٢ — Ibid p. 445 à 447.

الخاتمـــــــة :

اختلف سيجر دى مع « الفيلسوف » ، ومع شارحه الأعظم من حيث أن النفس لم تكن عنده هى صـورة جوهرية للانسان ، أى انه اختلف معهما فى تعـريف النفس • الا انه اخـذ ، فيما عدا ذلك ، بكل دقائق تأويل ابن رشد لنظرية النفس الأرسطية • فالعقل عنـده واحد كمـا هو عند ابن رشد ، سواء كان هـذا العقل هو العقل الفعـال ام كان عقـلا منفعـلا • والعقل الفعـال والعقل الهيولانى عنـده كما همـا عند ابن رشـد ، خالدان ازليـان لـكونهما كليين ، اما العقل الفردى فهو فان بفناء الجسد • والعقل الفعـال عنـد كليهما خارج النفس الانسانيـة الفردية وان كان سيجر فى مؤلفـاته الأخيرة ـ متأثرا بالأفلاطونيـة المحدثة ـ قـد ربط بينــه وبين الله • وصحيح أن كتابى سيجر فى النفس « فى العقل » و « فى النفس العـاقلة » يعكسان تراجعـا واضحا عن هـذا الموقف الرشـدى الذى تحدثنـا عنه ، الا اننـا نعتقد انه كان تراجعـا ظـاهريا نتيجـة للاضطهاد الدينى والفكرى السائدين فى الفترة التى ظهر فيهـا هـذان الـكتابان • ومن الصعب فيما نعتقد أن يتصادف حدوث هذا التراجع فى نفس الفترة التى اشـتد فيهـا الهجوم على الرشديين ، وان يحـدث الالتزام بالعقيـدة وبقضـاياها فجاة على أثر اشــتداد قسـوة الـكنيسة على الخارجين على العقيـدة • وهل يمكن ان يحـدث فى العصور الوسطى تغيرا فـكريا عميقا مثل هذا الذى نلحظه عند سيجر وفى فـترة قصيرة للغاية كما كان الحال بالنسبة لفيلسوفنا ثم نصدقه ؟!

الفصل الرابع

نظرية النفس العاقلة
عند المدرسة الرشدية اليهودية

اولا ـ نظرية النفس العاقلة عند موسى بن ميمون :

يؤكد موسى بن ميمون على اهمية علم النفس ويقول فى الدلالة : ان من لم يدرس الأعمال التى تتناول العقل لن يفهم الكثير فى الميتافيريقا » (١) ٠

(أ) ماهية النفس العاقلة عنده :

النفس عنده هى التى تحرك الانسان وهى صورته ، وهى ليست جوهرا بل هى نشاط موحد ، كما انها واحدة وان تعددت وظائفها ٠ وبعض هذه الوظائف تسمى نفوسا ولذا يتوهم الكثيرون ان هناك الكثير من النفوس ٠ ويقسم ابن ميمون النفس الى خمس والمقصود هنا طبعا خمس وظائف وهى النفس الغازية ، والحساسة ، والمتخيلة ، والشهوانية والعاقلة (٢) ٠ والنفس التى تمثل صورة الانسان هى النفس العاقلة فحسب (٣) ٠ والانسان الحقيقى هو الذى يحصل على

---

(١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 303.

(٢) Ibid : 1ère partie, chap. 72 p. 355 ; 3ème partie : chap. 12, p. 80 ; et Lévy : maimonide p. 97 — 98.

(٣) Le guide des égarés : 1ère partie. chap 41 p. 146.

هـذه الصـورة باتحـاد العقل السلبى بالعقل الفعـال • اما من لايستطيع تحقيق هـذا الاتحـاد فانه لا يكون انسانا بل هو حيوان له وجه انسانى• ويمكن اعتبـار النفس بمثـابة المـادة واعتبـار العقـل بمثـابة الصـورة (٤) •

ما هى علاقة النفس بالجسم عنده ؟

ان الادراك العقلى ليس مقره المـادة وان كان مرتبطـا بهـا بواسطة قـدرة التفكير التى هى قـدرة فيزيقيـة • ان القـدرة العـاقلة قدرة فى جسم لا تنفصـل عنـه ولا تفارقه • الا أن العقل المستفاد ليس كذلك بل هو مفـارق للجسم وهو يفيض عليه • ان الانسان ليس وحـدة بل هـو ثنائيـة عنـد ابن ميمون ، والدليل على هـذا أن العقل المستفاد وحده هو الخالد وهو وحـده الذى ينفصـل عن الجسم عند الوفاة • وطوال حيـاة الانسان يختلط العقل المستفاد فيه بالنفس ، وبهـذا المعنى ترتبط المعقولات بالمـادة • العقل هو الصـورة اذن والنفس هى المـادة والاثنان يكونان وحـدة واحـدة • والعقل المستفاد هو صـورة الصـورة (أى هو صـورة العقل) ، فهو تلك الصـورة التى يحققهـا الانسـان بمجهوده الشخصى ، وهو جوهر مفـارق وبسيط أى هو العقل الذى يفيض علينـا ليربط بيننـا وبين الله (٥) • والعقل مبدئيـا ليس الا استعدادا خالصـا يتحول الى الفعل عنـدما يستقبل الصـور أى مهـايا الأشياء • ان العقل يستقبل اولا هذه الصـور كأنهـا اشيـاء خارجة عنده ، وهو فى هـذه الحـالة يكون عقليـا سلبيا nous pathetikas • ثم تبـدا فاعلية العقل العـاقل بالنسبة للصـور التى يستقبلها ليتعرف لا على اشياء غريبة عنـه بل على طبيعتـه الخاصـة من خلال هذه الصور • وفى هذه اللحظة يصـبح كل من العقل والمعرفـة المعقـولة شيئا واحـدا • ان هـذه الايجابيـة التى تتم بواسطة النشـاط العـاقل هى العقل الفعـال nous Poietikos ان العقل السلبى بالنسبة للعقل الفعـال هو بمثابة

(٤) Ibid : 1ère partie, chap. 7 p. 51 et 3ème partie chap. 8 p. 48.

(٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 1, chap. 32 p. 109 — 110 et 2ème partie chap. 52 p. 107.

المادة بالنسبة للصورة ، ولذا فانعقل السلبى فان والعقل الفعال خالد . ان العقل الفعال عند موسى بن ميمون هو اذن الذى يجعل المادة تتقبل الصورة أى انه هو الذى يجعل العقل السلبى الذى يلعب دور المادة يتقبل الصور المعقولة ، فدوره هو تحويل العقل السلبى الى عقل مستفاد . وفعل العقل الفعال دائم لا يتوقف ابدا ، اى هو يحول باستمرار العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، وعدم تجلى هذه الفاعلية اذا حدث انما يرجع الى خلل فى المادة (٦) . والعقل المستفاد تبعا لذلك ليس قدرة فى جسم بل هو مفارق للجسم الانسانى وهو يفيض على هذا الجسم .

لم يكن أرسطو يعتقد فى وجود عقل (فعال) nöus موجودا خارج العقل الانسانى ، أما المشاؤون العرب فقد اجتهدوا فى التوفيق بين ارسطو والأفكار الأفلاطونية المحدثة وخاصة نظرية الفيض ، ولذلك ذهبوا الى أن العقل الفعال ليس قدرة من قدرات النفس الانسانية بل هو آخر العقول المفارقة الخالصة . وقد ذهب ابن ميمون مذهب الاسكندر الأفروديسى فى تأويله لنظرية العقل الأرسطية فاعتبر أن العقل الفعال موجود خارج الانسان وان لم يوحد بينه وبين الله . ولكنه من جهة أخرى رأى أن ثمة عقل فعال خالد خاص بكل نفس فردية ، وهو فى هذا يخالف كلا من الأفروديسى وابن رشد . ذهب ابن ميمون الى أن العقل الفعال الكلى موجود خارج النفس معتقدا انه يتبع فى ذلك ارسطو وغير منتبه الى أن هذا القول هو فى الحقيقة قول ابن رشد . كما ذهب مذهب المشائين العرب المتأثرين بالأفلوطينية بقوله انالعقل الفعال يخلق بالفيض . ان العقل الفعال عند ابن ميمون يفيض على عقلنا ، وهو مصدر لا ينضب للفيض (٧) . يقول ابن ميمون « ان الذى يمنح الوجود للعقل هو أيضا عقل ، انه العقل الفعال ... ان دور العقل الفعال

---

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 12 p. 99 — 100 et chap. 18 p. 138 et suivant et Lévy : Maimonide p. 107 — 108.

(٧) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 304. et 2ème partie, chap. 12 p. 100 et suivant.

الموجود فينا والذى يفيض عن العقل الفعال الكلى هو نفس دور عقل أى فلك • وقد فاض هذا العقل عن العقل الخالص وبه يدرك الفلك العقل الخالص » (٨) •

ويختلف حظ الأفراد من حجم فيض العقل الفعال على عقولهم لاختلاف درجة استعداد نفوسهم العاقلة لاستقبال هذا الفيض • وكمال الانسان فى أن يتحول الى عقل بالفعل اى الى عقل مستفاد ولا يتحقق هذا الكمال الا للسعداء الذين لديهم اكبر استعداد ممكن لتلقى فيض العقل الفعال (٩) • أما العقل الهيولانى عنده فهو فاسد كما ذهب ابن رشد •

ولابد من الحديث هنا عن نظرية النبوة عند ابن ميمون لأهميتها بالنسبة لنظرية النفس العاقلة عنده • جاءت نظرية ابن ميمون فى النبوة نظرية فلسفية تماما لأن للنبى عند اليهود دورا دينيا واجتماعيا من الدرجة الأولى • فالنبى نظرا لطبيعته الروحية والجسمانية اكثر الناس قابلية لاستقبال الفيض المستمر الآتى من العقل الفعال • والوحى ثابت لا يتغير ، فهو حقيقة خارج الانسان ، ولكل فرد استعداد معين لاستقباله • ان النبوة فيض من الله بواسطة العقل الفعال على القدرة العقلية أولا ثم على القدرة الخيالية ثانيا • وهى اذا فاضت على القدرة العقلية وحدها خلقت طبقة العلماء المتأملين ، أما اذا فاضت على الخيال وحده فانها تخلق طبقة رجال الدولة والمكشوف عنهم حجاب الغيب • والنبى وحده هو الذى يكون الفيض بالنسبة له على قدرتين ، أى على قدرته العقلية وعلى قدرته الخيالية على السواء• وهذا الفيض الذى يفيض على النبى كاف لينتشر ، من خلاله ومن خلال القوانين التى يقدمها ، على بقية الناس • ويقوم كل مجتمع منظم على النبوة ، وما دور الحاكم الا الخضوع لتعليماته (١٠) • ونظرية النبوة

---

(٨) Ibid : 2ème partie, chap. 4 p. 57.

(٩) Ibid : 3ème partie, chap. 27 p. 212.

(١٠) Brehier : La philosophie du moyen-âge, p. 249, et le guide des égarés : 2ème partie chap. 37 p. 291.

هــذه ليست من ابتكار ابن ميمون بل كان اول من ابتكرها هو ابن سينا ثم تبلورت بعــد ذلك فى فلسفة الغزالى • وكان رينــــان يعتقد أن هــذه النظرية ، مع غيرها من النظريات ، قــد اخــذها ابن ميمون عن ابن رشد حتى انه اعتبر ان كل فلسفة ابن ميمون لا ينقصها الا اسم ابن رشد • الا ان هــذه النظرية ، على سـبيل المثــال ، تبين مدى ابتعــاد ابن ميمون عن الخط الأساسى فى فلسفــة ابن رشــد • فابن رشد فيلسوف مشائى يجتهد دائمــا أن يظل فى دائرة الفلسفة الأرســطية الخالصــة ، أما ابن ميمون فهو عالم لاهوت ملتزم بعقيــدته وكل همــه لا اكتشــاف الحقيقة الفلسفية بل اعطــاء العقيـــدة اليهودية تفسيرا فلسفيا يفيـــدها • الا أن هـــذا لا يمنع ان يكون ابن ميمون قــد اخــذ بعض عنــاصر نظرية ابن رشد فى النفس فالنفس العــــاقلة عنده هى صــورة الانسان كما رأينـــا ، تماما كما هى عند ابن رشد ، والعقل الهيولانى فاسد عند كليهما والعقل الفعال الــكلى خارج الانسان ، وان اضــاف ابن ميمون ان لــكل فرد عقل فعال خاص وفردى وخالد أيضا •

(ب) الخلود عند ابن ميمون وموقفه من نظرية وحدة النفس :

أما فيما يتعلق بمصير النفس الانسانية بعد الموت فيمكننا القول أن ابن ميمون كان متأثرا من ناحية بابن رشد ، كما كان من ناحيـــة أخرى مبتكرا لنظرية لاهوتيـــة يهودية • لم يكن الخلود عنده من نصيب النفوس الانسانية كافة بل كان من نصيب نفوس الصفوة فحسب ، تلك النفوس التى يسميها الــكتاب اليهــود عادة فى العصـــور الوســطى بنفــوس المقسطين Les Justes (١١) • كيف يكون ذلك ؟ رأينـــا أن العقل الانســانى عنــده يمكنه التحول الى عقل بالفعل عند الصــفوة وعنــدئذ يكون قـــد حقق كماله ، وهو بادراكه للمعقول يكتسب الفضــائل العقليـــة ويضـــمن الخلود (١٢) • وتتميز هــذه النظرية كمــا هو واضح بصــبغة صـــوفية واضحة للغــاية خلت منها تمــاما نظرية ابن رشــد اللهم الا لو اخــذنا بما جاء فى رسالته عن الاتصـــال • ويذهب جيلسون الى أن ابن ميمون

---

(١١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 70, p. 327.

(١٢) Le guide des égarés : 3ème partie, chap. 54 p. 462.

قال بنظرية فى النفس متأثرة بشدة بابن رشد ادت به الى تصـور خاص جـدا في الخلود · ان الانسان يمتلك العقل السلبى فعـلا كشىء خاص به وهو يتحول عنـد بعض النـاس بواسطة تأثير العقل الفعـال الى عقل مكتسب · ويختلف هـذا العقل المكتسب باختلاف درجة كمال الانسان · ويعود هـذا العقل ليتحـد بالعقل الفعـال بعـد الوفاة ، وعلى الانسان أن ينقذ بقدر الامكان ذاته بأن يثرى عقله من خلال الاشتغال بالفلسفة(١٣) ونعتقـد أن جيلسون كان يقصـد بذلك أن ابن ميمون اعتمد على الـكثير جدا من أسس نظرية النفس العـاقلة عند ابن رشد الا انه كون من هـذه العنـاصر ، ومما اضـافه اليها من عناصر لاهوتية يهودية ، نظرية خاصة ومتميزة فى الخلود ·

ذهب ابن ميمون كأستاذه ابن رشد الى ان مبدأ التعدد فى الموجودات التى بهـا مادة ، ومنها الانسان ، هو المـادة ، أما مبدأ التعدد ، فى العقول المفـارقة للاجسام فهو مبدأ مختلف تماما ألا وهو العـلاقة بين العـلة والمعلول · فالنفوس الانسانية نظرا لاتحادها بالأجسام خلال الحياة تتميز بعضها عن بعض بهـذه الأجسام ، أما بعد الوفاة فانهـا تصبح بلا اجسام وبالتـالى فهى لا تقبل التعدد بأى شكل من الأشكال الا من حيث أن بعضها هو علة وجود الأخرى · ويعترف ابن ميمون نفسه بأخذ هـذه النظرية عن ابن باجة الذى تأثر به ابن رشـد من قبل (١٤) · ابن ميمون يقول اذن بوحدة النفس العـاقلة وهى اهم نظرية ميزت الفلسفة الرشدية ويدهشنا فى الحقيقـة قول ابن ميمون بهـذه الفـكرة بالرغم من تمسكه الشـديد بعقيـدته الدينيـة ، وهو لم يقل بهـا ابدا بالطبع بوضوح وبجزم وانمـا فعل ذلك من خلال تلميحات موحية (١٥) ·

حاول ابن ميمون ، انقاذا لفكرة الخلود الفردى ، أن يبرز فكرة خلود العقل المستفاد او المـكتسب · ولفهم نظرية ابن ميمون فى النفس لابد أن

---

(١٣) Gilson : History of christian philosophy in the middle ages p. 230.

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 187-188.

(١٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome I, chap. 70 p. 328.

متضع دائمـا فى اعتبـارنا انه كان فى المقام الأول لاهوتيـا ولذلك فهـو حريص بالرغم من ارسطيته ، وبالرغم من انه لم ينجح فى تحقيـق ذلك بشكل ملحوظ فى رأينـا ، على التمسك بفكرة الخلود الفردى التى تقول بهـا كل الأديان ·

وعلى الرغم من أن ابن ميمون قـد اتفق مع معاصره ابن رشـد فى التفرقة بين المعـانى الظـاهرة للعقيـدة التى هى من نصيب العـامة ، وبين المعـانى الباطنيـة التى هى من نصيب الصـفوة فقط ، فانه اختلف معـه صراحة فى مطالبتـه بضرورة الـكشف عن بعض الحقائق الأساسية للجميع · ويبـدو أنه اعتبر هذه الحقـائق ضرورية للنـاس كافة من أجل الفوز بالخلود وبالرحمة · وكان هذا المفهوم هو أسـاس تصوره للخلود فى المشنه توره (Mishneh Torah) فالخلود والسعادة الأبدية متوقفان عند ابن ميمون اذن على معرفة عـدد من الحقـائق حـددها هو بثلاث عشرة ، منهـا وجود الله ، ووحـدته ، وخلوده ، والثـواب والعقاب فى الآخرة والبعث (١٦) ·

الخاتمـــة :

يمكننا القول بعـد هـذا العرض ان نظرية النفس العـاقلة عنـد ابن ميمون نظرية أرسطية — رشـدية فى خطوطهـا العريضة ، أو من حيث الأسس التى اعتمـدت عليهـا · واذا كان ابن ميمون قـد جاء ببعض الابتكارات فمرجع ذلك الى كونه عالم لاهوت ورجل دين قبل كل شىء ، فهو يفكر وفى ذهنـه دائما محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لصـالح الدين وليس لصـالح الفلسفة · فالدين عنده هو الغاية وتفسيره عقليـا بقدر المستطاع هو هدف كل فلسفته ·

---

(١٦) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in "The Universal Jewish Encyclopaedia" Volume 7, p. 292.

ثانيا ـ نظرية النفس العاقلة عند اسحاق البلاغ :

(أ) علاقة النفس بالبدن عند البلاغ :

كان حديث البلاغ عن النفس مختصرا وغامضا بحيث أن دارس فلسفته لابد وأن يجد صعوبة فى تكوين فكرة واضحة ومتكاملة عن نظريته فى النفس العاقلة · ولم نجد نصا واحدا يعالج تعريف النفس أو ماهيتها عنده ، ولذا نغفل الحديث فى هذا الموضوع · أما عن علاقة النفس بالجسم فان النصوص التى تتناولها عند البلاغ غامضة جدا بحيث يصعب علينا تبين ما يريد قوله ، والنص الأساسى عنده فى هذا المجال عبارة عن ملحوظة له على نص من مقاصد الفلاسفة للغزالى يبرهن فيه الغزالى على أن فعل التعقل ليس جسمانيا · يقول البلاغ تعليقا على رأى الغزالى « ان النفس بالفعل ليست فى الجسم ، لأنها لا تستقر كما نعلم فى مكان » (١٧) ·

ويحاول فاجدا أن يوضح هذا النص بالرجوع الى ما يمكن بان يكون البلاغ قد اعتمد عليه لتكوين رأيه · فمن المعروف أن ارسطو كان يعتقد أن كل قوى النفس ـ بما فيها القوة العاقلة ـ تحتاج بالضرورة لتأدية وظائفها ، الى الجسم ، اذ قال أرسطو فى « النفس » : « واذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير · ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل ، فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن » (١٨) · ومن جهة أخرى أكد ابن رشد فى تأويله لهذا النص أن العقل المادى عند أرسطو مفارق للجسم وان كان من جهة أخرى لا يمكنه التعقل بدون الخيال · ويبدو أن هذا كله كان فى ذهن البلاغ عندما كتب هذا النص · وفى ضوء ما سبق يكون تفسير هذا النص كالآتى : من المؤكد أن النفس تمارس نشاطا خياليا ونشاطا عاقلا · وبينما يرتبط النشاط الأول بالجسم فان النفس ذاتها ليست مرتبطة به بما أنها لا يمكن أن تستقر فى مكان · لا توجد

---

(١٧) Isaac Albalag : Note LXXVI dans Vajda : Isaac Albalag p. 239.

(١٨) كتاب النفس : ص ٦ ·

اذن وسـيلة طبيعيـة لتفسير كيف يمكن للنفس ان تمارس هذين النمطين من الوظـائف فى آن واحد · لابد من الرجوع اذن « للمعجزة » لتفسـير ذلك (١٩) ·

(ب) خلود النفس العاقلة عنده وموقفه من نظرية وحدة العقل :

ولعل المشكلة الثانيـة التى يعـالجها البـلاغ بعد مشكلة علاقـة النفس بالبـدن هى مشكلة مصير النفس العـاقلة بعد فسـاد اتحادها العرضى مع الجسم · وهو ينـاقش هنـا مشكلة « وحدة العقل » الشهيرة - والغريب اننـا نجـده يتخلى فى هذا المقـام عن اخلاصه الدائم للرشدية · ويمكننا فهم هـذا التخلى بسهولة لو وضـعنا فى اعتبـارنا ان نظرية ابن رشد فى وحـدة النفوس المفـارقة للجسم لا يمكن قبولهـا فى حالة الالتزام بالعقيـدة الدينيـة التى تتمسك بفكرة الجزاء الفردى كقضية ايمانيـة اساسية · ولا يتفق ميل البـلاغ للحل الدينى فى هـذه المشكلة ، وهو الفيلسوف العقـلانى الجرىء ، مع اتجاهـه الفلسفى العـام · الم يقل البـلاغ عن كتابه ، مقارنا اياه بدلالة الحـائرين لابن ميمون : « ان هذا الـكتاب ليس له طـابع دينى (نورانى) مثل كتابه · وهو غير موجـه للعـامة ، واذا حاول احـدهم بالصـدفة قراءته فانه سيمله وسيعرض عنه لأنه لن يفهم منه شيئا منذ البـداية » (٢٠) ؟· الا انه يقول ايضـا فى تصـدير كتابه ان الاعتقـاد فى خلود النفوس والاعتقـاد فى وجود الثـواب والعقـاب يكونان ، مع الاعتقـاد فى وجود اله عادل يثيب ويعـاقب ، وفى وجود عنـاية الهيـة ، العقـائد المشـتركة بين كل الشرائع المنزلة ، بل ان الفلسفة تقبلها وتحاول البرهنـة عليها · ولـكن بينما تعلمنـا الشريعـة الموحاة هذه الحقـائق وفق منهج يتفق وادراك العـامة اى بمنهج روائى قصصى نجد ان الفلسفة تعلمنـا اياها بالمنهج البرهانى الذى لا يصلح الا للخاصة (٢١) ·

---

(١٩) Vajda : Isaac Albalag, arverroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 16.

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p. 165 — 166.

(٢١) Isaac Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 16.

ويرى البلاغ ان هناك عدة أسباب لتعدد الموجودات وتفردها . فالتعدد يرجع اما لاختلاف الصور ، واما لاختلاف المادة الحاملة للصورة ، واما للزمان ، واما أخيرا للعرض . ومن الواضح طبعا ان التعدد بالنسبة للموجودات ذات المادة يمكن أن يرجع للعوامل الثلاثة الأخيرة فحسب لأن الصورة تكون فى حالة هذه الموجودات واحدة بالنسبة لكل أفراد النوع . وبالنسبة للنفس الانسانية عندما تفارق الجسم بعد الموت ، أى عندما لا تصبح هناك مادة بالنسبة لها ، فان المادة لن تكون بالنسبة لها مبدأ من مبادىء التعدد . والزمان كذلك ليس عاملا من عوامل التعدد بالنسبة للنفس الانسانية لأنها (أى النفس الانسانية) لا تتحرك بذاتها وبالتالى فهى لا تقع تحت طائلة الزمان . وبعد الموت لا تختلف النفوس فيما بينها بسبب الأعراض التى كانت تختلف بواسطتها أثناء اتحادها بالبدن بل تختلف فحسب بسبب الأعراض الخاصة بها كجواهر قائمة بذاتها مثل عرضى العلم والجهل . ان مثل هذه الأعراض تصبح بعد الموت هى علة الاختلاف الوحيد بين النفوس أى تصبح هى مبدأ التفرد والتعدد بالنسبة لها . والبلاغ يعرف تماما الاعتراض الذى يمكن أن يوجهه ابن رشد لمثل هذه النظرية فى التفرد والتعدد . ففى امكان ابن رشد ، فى حدود أسس نظريته الخاصة بوحدة النفس العاقلة ، أن يقول معترضا أن المعرفة التى تمتلكها النفس المفارقة للجسم ليست هى ذات المعرفة التى تكون لديها خلال اتحادها بالجسم قبل الموت . انها معرفة من نوع آخر تتساوى فيها كل النفوس . الا أن البلاغ يرفض « صراحة » (ولنا تحفظ على هذا اللفظ اذ نعنى به صراحة القول وان كنا لا نعنى به صدقه) نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالى . يقول « اننا ، نحن الذين نؤمن بالتوراة ، أبعد ما نكون عن الايمان بنظرية ابن رشد . ان نظرية الغزالى افضل ، لأننا لو اخذنا بالنظرية المضادة (ويقصد بها نظرية ابن رشد) فلن يكون هناك جزاء ولن يكون الحكيم أفضل من الغبى بأى حال من الأحوال .

والحقيقة انه قد تبين من كتاب النفس ان العقل بالفعل هو صورة النفوس الانسانية ، ولهذا فتلك تختلف فيما بينها عندئذ بما اكتسبته

من هـذه الصـورة ومن هذه الزاوية يصيبها التعدد مثلما تختلف الصور المفارقة فيما بينهـا بصورها » (٢٢) ٠

ويعتقد فاجـدا أن البـلاغ لم يقبل حلا دينيـا لهـذه المشكلة الفلسفية الخطيرة بل اقترح حلا عقلانيـا من شانه انقـاذ مفهوم تمايز النفـوس وتعـددها بعـد تجردها من المـادة : فالنفس فيما ذهب البلاغ تحقق كمالها بواسـطة التحقق الـكامل لامكانياتها العقليـة ٠ وهى تـكون كاملة اذا ما تحولت كلية الى عقل بالفعل ، ان الجزء العـاقل فقط هو الخـالد فى النفس الفردية ، وهو يدخل العـالم المعقول بما اكتسبه من عقل بالفعل٠ وتختلف النفوس فيما بينهـا باختـلاف قـدر ما اكتسـبته من العقـل بالفعـل (٢٣) ٠

وسواء كان ما قـدمه لنـا البـلاغ حلا عقلانيـا متاثرا بمذهب ابن سينا كما ذهب فاجدا ، أم كان كمـا نعتقـد نحن محاولة للخروج من مازق كان سيجد نفسه فيـه لو أنه اخذ بنظرية ابن رشد فى وحدة النفس، فان هذا الحل يتعـارض بشدة مع التفسير الذى يقـدمه لنـا البـلاغ لقصـة الخلق ٠ يوحى هـذا التفسير بقوة بأن فيلسوفنـا يؤكد عودة العقل الانسانى بعـد تخلصـه من المـادة الى العقل المفـارق ٠ ومعنى هـذا أن فيلسوفنـا عاد فـذهب مذهب ابن رشد بعد أن كان يدعى رفضـه ٠ ألا يعطينـا هـذا التخبط أو هـذا التردد حق الاعتقـاد أن الحل الذى اقترحه صـاحبنا كان فى حقيقـة أمره حلا صوريا تماما لا يعكس اقتناعا حقيقيـا ؟٠ وتوضيحا لرأينـا نقول ان البـلاغ ذهب فى تفسيره لقصة الخلق الى أن ثمة حرارة روحية (لا مادية ومعقولة) تفيض عن الأجسام السماوية على العنـاصر ، وهى علة التوالد ٠ وبواسطة هـذه الحرارة السماوية تـكون العنـاصر المختلفـة الـكائنات التى تتوالد ٠ ويطلق على هـذه القوة اسـم الطبيعـة كما يطلق عليها اسم القـدرة الخالقـة أو النفس ، فـكلها مصطلحات تدل على مفهوم واحـد الا وهو الصـورة الموجودة فى حرارة سماوية معينـة لأن لـكل جسـم سـماوى حرارته

(٢٢) Isaac Albalag : Note LXXVI p. 244.

(٢٣) Vajda : Isaac Albalag, p. 245.

السماوية الخاصة به · وتسيطر كل من النفس الحيوانية الكلية والنفس النباتيــة الـكلية ، على كل من النفس الحيوانيــة والنفس النباتية الموجودة فينــا طوال مدة وجود هاتين النفسين فينــا ، وبعد انفصالهما عن الجسد تتحد هاتان النفسان ـ بالنفسين الكليتين ، تماما كما تعود القوة العاقلة عندما تصــبح عقلا بالفعل الى مصــدرها الذى هو عالم العقل · أما اذا كانت هــذه القوة العـــاقلة الموجودة فينـــا مجرد قوة لم تكتسب بعـــد صـــورة العقل الفعـــال فانهــا تعود من النفس الحيوانية والنفس النباتية الى هذه الحرارة الطبيعية التى هى « نهر النار » (٢٤) ·

ألا يعنى هــذا الحــديث أن النفوس العـــاقلة الفردية تعود بعـــد الوفاة للنفس الـكلية التى هى مصــدرها لتــذوب فيها ؟ (وهذا بالطبع فى حالة تحقيقهــا لقــدراتها العقليـــة أى اذا أصبحت عقلا مكتســبا أو عقلا بالفعل) وأليس هــذا ما قاله فيلسوفنـــا العربى العظيم ابن رشــد قبل هــذا الفيلسوف اليهودى ؟ ولابد أن وطأة الدين والمنـــاقشات الحامية حول قضــية وحــدة النفس التى عاصرها البــلاغ عنــد زملائه اللاتين المسيحيين جعلتــه يعلن تراجعــه عن هــذه القضــية الرشدية بالذات وان امن فى الحقيقـــة بالنظرية الرشــدية فى النفس · وعندما يقول البــلاغ أنه يرفض نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالى ، لأن النظرية الأولى تتعــارض ومفهوم الجزاء الأخروى وهو ما يحــرص عليــه كيهودى مؤمن، فانه يلخص كل موقفــه : فلم يكن فى استطاعة البـــلاغ الأخـــذ بقضــية ، حتى وان اقتنع بهــا عقليـــا ، تتعــارض صراحة مع العقيـــدة ، قضــية يستحيــل التوفيـــق بينهـــا وبين العقيـــدة اليهـــودية بأية صـــورة من الصور ·

---

(٢٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 160 à 162.

الخاتمــــــة

ما يزال فكر ابن رشد يمثل مجالا فسيحا للبحث : فثمة مؤلفات من مؤلفاته العديدة تنتظر النشر والتحقيق ، وما يزال العديد من النصوص الغامضة والعسيرة ينتظر الشرح والتفسير ، وما يزال البحث عن مصادر ابن رشد المختلفة وعن تأثيره فى من خلفه ، سواء كانوا مسيحيين أم يهودا دون استكمال · وما هذا البحث الذى قدمناه الا دراسة لأحد هذه الجوانب ونعنى به أثر ابن رشد فى فكر بعض فلاسفة ولاهوتى المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى · ورأينا أن نبدأ دراستنا بباب تمهيدى عن الرشدية اللاتينية واليهودية من حيث نشأتها وتطورها ، فتناولنا فى الفصل الأول من هذا الباب حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة ونقصد بهم ابن رشد ، والبرت الكبير والقديس توماس الأكوينى اللذين يمثلان الأرسطية المحافظة أو الأرسطية الارثوذكسية كما كان يطلق عليها ، وسيجر دى برابانت أمام الأرسطية الرشدية أو الأرسطية الهرطقية كما يطلق عليها (وقد اكتفينا بدراسته لأنه أهم ممثلى هذه النزعة وان وجد غيره كثيرون يستحقون الدراسة مثل بوبيس دى داسى وبرنييه دى نيفل) ، وموسى بن ميمون أعظم لاهوتى اليهودية المتفلسفين واسحاق البلاغ الفيلسوف الرشدى اليهودى الحق ممثلين للرشدية اليهودية · وقد وضعنا هذا الفصل لسببين أولا لأننا اعتقدنا أن دراسة حياة ومؤلفات السابق ذكرهم من تلاميذ ابن رشد ستساعدنا على تحديد حجم تأثير ابن رشد فى كل منهم ، ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم فى اللغة العربية الا فيما ندر بالرغم من أهميتهم الفلسفية فأردنا تغطية هذا النقص · وفى دراستنا لمؤلفاتهم ركزنا على تلك التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى حركة الفكر الفلسفى وفى تطوره · وخصصنا الفصل الثانى من هذا الباب لدراسة تاريخ الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية · وكانت القضية المحورية فى هذا الفصل والتى حاولنا دراسة كل جوانبها هى تحديد بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط · كما حاولنا معرفة لمن كانت

الأولوية فى التأثير على الفكر المسيحى : أرسطو أم ابن رشد ؟ فمن شأن الاجابة عن هذا السؤال - فيما نرى - تحديد الدور الذى لعبه أرسطو العربى (فى تأويله الرشدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية • كما كان لابد من دراسة حركة الترجمة عن العربية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر ، ومن التعرض لجهود أعظم المترجمين لأهمية ذلك بالنسبة للقضية التى تعنينا ، وهى تحديد بدء تأثير ابن رشد فى الفكر المسيحى • وكانت النتيجة التى انتهينا اليها من خلال دراسة كل جوانب الموضوع أن الترجمة عن العربية للكتب الأرسطية (ومعها فى معظم الأحيان الشروح الرشدية) غالبا ما سبقت الترجمة عن اليونانية لنفس هذه الكتب ، ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت افكارا مسبقة • كما رأينا استكمال هذه الدراسة بمعالجة المراحل المختلفة التى مرت بها الفلسفة الرشدية فى أوروبا المسيحية وموقف الكنيسة منها خلال هذه المراحل حتى القرن السابع عشر حيث انتهت الرشدية اللاتينية بوفاة سيزار كريمونينى آخر ممثلى الرشدية عام ١٦٣١ • وكان لا يمكن أن تتضح صورة الرشدية فى العصور الوسطى الا اذا درسنا الرشدية اليهودية ففعلنا محاولين اعطاء هذا التيار حجمه الطبيعى •

أما الباب الثانى فخصصناه لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لمعرفة أثرها فى فكر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين شملتهم هذه الدراسة • وحتى تتضح حقيقة هذه المحاولة عند ابن رشد قمنا فى الفصل الأول بدراسة مشكلة التوفيق بشكل عام ، محاولين بيان الفرق بين التوفيق بالنسبة للفيلسوف المسلم (أو اليهودى) والتوفيق بالنسبة للفيلسوف المسيحى • كما تناولنا فى هذا الفصل قضايا عامة لها صلة قوية بالموضوع الذى نحن بصدده مثل قضية تحديد الاسم المناسب للفلسفة التى وجدت فى ظل الحضارة الاسلامية هل هو « الفلسفة العربية » أم « الفلسفة الاسلامية » أم « الفلسفة فى الاسلام » وفضلنا هذه التسمية الأخيرة لدقتها وشمولها • كما تعرضنا لهذه القضية : هل هناك حقا « فلسفة » اسلامية و « فلسفة » مسيحية أم أن هذين النمطين من الفكر اللذين اعتدنا تسميتهما بهذا

الاسم لا يستحقان اسم الفلسفة ؟ وتوصلنا الى ان تأثير الدين على هذين الخطين الفكريين كان ملحوظا ، خاصة بالنسبة لما اصطلحنا على تسميته « بالفلسفة المسيحية » • ويكاد ابن رشد يتميز ، عن كل الفلاسفة المسلين بحرص شديد على الاستقلال التام للعقل فى مجال الفلسفة مما جعل لمحاولته التوفيقية طابعا خاصا وجريئا للغاية • كما حددنا فى هذا الفصل التمهيدى معالم مفهوم المدرسية وهو من المفاهيم التى طال النقاش بصددها • كما اوضحنا فى هذا الفصل سبب اختيار الفلسفات المختلفة سواء كانت اسلامية أم مسيحية أم يهودية لأرسطو وتفضيلها له على بقية كبار فلاسفة اليونان بالرغم من تعارض بعض نظرياته تعارضا واضحا مع مبادىء الأديان الثلاثة •

وخصصنا الفصل الثانى لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد ، مبينين الظروف الفلسفية والتاريخية التى دفعت بفيلسوفنا الى هذا العمل الذى استأثر بمعظم جهود الباحثين سواء فى الشرق أم فى الغرب ، فعرضنا لمنهجه فى التوفيق اعتمادا على كتبه التوفيقية الثلاثة وعلى رأسها فصل المقال • ولم يكن هدفنا فى هذا الفصل هو الدفاع عن ايمان ابن رشد بل كانت غايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق •

وتناولنا فى الفصل الثالث محاولتى التوفيق عند كل من البرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الأكوينى ، فانتهينا الى أن البرت الكبير فصل كما فعل ابن رشد من قبل بين الفلسفة والدين والى انه ذهب مثل الشارح الى أن الحقيقة واحدة وهى الحقيقة العقلية • وتمسك القديس الأكوينى مثلما تمسك أستاذه بقضية الفصل بين الفلسفة والدين وان استخدم احيانا الفلسفة كأداة مساعدة فى اللاهوت مضحيا بهذا المبدأ الشهير • وقال هو ايضا بحقيقة واحدة وان جعلها الحقيقة الدينية • ولعل الاختلاف الجوهرى بين القديس توماس وبين ابن رشد فى حل تلك المشكلة ـ ونقصد بها بالطبع مشكلة التوفيق ـ يرجع اولا وقبل كل شىء لاختلاف طبيعة فكرهما • فتوماس لاهوتى قبل كل شىء اما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى مهما كلفه ذلك من ثمن • ومع هذا اوضحنا أن القديس

توماس اخذ الكثير عن ابن رشد فقد أخذ عنه المبادىء الأساسية لحل مشكلة هذه العلاقة الحساسة بين الفلسفة والدين وان عالج بها هذه المشكلة معالجة مختلفة تماما ٠

وعالجنا فى الفصل الرابع محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت الذى فصل فصلا تاما بين الفلسفة والدين مثل استاذه ابن رشد ، والذى قال مثله أيضا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية وان تراجع على اثر ازدياد الضغط الدينى عن هذا الموقف تراجعا ظاهريا فى رأينا ٠

اما الفصل الخامس فتناولنا فيه قضية التوفيق فى الفلسفة الرشدية اليهودية أى عند ابن ميمون والبلاغ وذلك بعد ان بينا ابعاد مشكلة التوفيق فى شكلها العام فى الفلسفة اليهودية ٠ وقد اتضح لنا من دراسة فكر ابن ميمون انه عالم لاهوت متفلسف مثله مثل الاكوينى وان « دلالة الحائرين » عمل لاهوتى فى اساسه ٠ وكان هدف التوفيق عنده هو خدمة الدين لا خدمة الفلسفة ٠ وحذر ابن ميمون مثل ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة كما وافق ابن رشد على أن للنصوص الدينية معنى باطنيا للخاصة ومعنى ظاهريا للعامة ٠ ولم ينجح ابن ميمون فى الفصل التام بين الفلسفة والدين كما فعل ابن رشد وان وقف نفس موقف فيلسوفنا المسلم من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين ، بالرغم من وقوعه هو شخصيا فى نفس الخطأ ٠ اما البلاغ فقد اخذ عن ابن رشد وسيلة التوفيق ونقصد بها التأويل المجازى ، وكان هو الوحيد من تلاميذ ابن رشد الذى قال بنظرية الحقيقتين التى اتهم بها ابن رشد طوال العصور الوسطى ظلما ٠

وتناولنا فى الباب الثالث ثانى المشاكل التى اخترناها لتكون مجالا للمقارنة بين ابن رشد وتلاميذه ، ونعنى بهذه المشكلة « مشكلة العالم »، فخصصنا الفصل الأول منه لدراسة ابعاد هذه المشكلة ومفاهيمها المختلفة عند صاحبها الأصلى ونقصد به أرسطو ٠

اما الفصل الثانى من هذا البـــاب فتناولنا فيــه تلك المشكلة عند ابن رشد محاولين بيـــان مدى تمسك فيلسوفنـــا فى معالجتــه لهذه المشكلة بأرسطيتــه الجــذرية ، ومدى محاولتــه التوفيق بينهـــا وبين الاســـلام ٠ وكانت من أهم النتـــائج التى انتهينـــا اليها ــ وهى معروفة لدى الــكثيرين قبلنا ــ ان العــــالم عند ابن رشد قـــديم وان كانت له علة ٠ واوضحنـــا مفهوم الحــدوث عنــده معتمدين على النصـــوص فبينـــا انه اشتمل عنده اساسا على معنى العليـــة لا على معنى البـدء الزمانى ، كما بينـــا ان ابن رشد رآه حــدوثا مستمرا وازليـا مما يجعله ادل على قدرة صانعه ٠ وذهبنـــا الى ان الخلق عنده هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، اى ان الخلق عنــده ينطوى على معنى الحركة ، والله فى نظره هو المحرك الأول٠ والمادة عند ابن رشد قـــديمة وان كانت مخلوقة ٠ وهــذا التأويل للخلق بعيــد ، كما هو واضح ، عن قضــية الخلق بشكلها التقليدي فى الأديان الثـــلاثة ٠ كما بينـــا موقف ابن رشد من مفهوم الصـــدور او الفيض وهو المفهوم الذى حرصـــنا على بيـــان موقف تلاميذ ابن رشد منه لأنه مفهوم افلوطينى يبعد صاحبه عن الأرسطية الخالصة ٠

وتناول الفصل الثانى مشكلة العالم عند ألبرت الـكبير وتلميـــذه الأكوينى ٠ وقـــد اتضح لنـــا من دراستنا لموقف ألبرت الـكبير من هـــذه المشكلة انه كان موقفـــا مضطربا ٠ فهو يذهب تارة الى ان العــــالم قديم فلسفيا ، بمعنى انه يمكن البرهنـــــة على هـــذه القـــدرة بادلة برهانيــــة كما يذهب تارة أخرى الى ان الخلق محتمل احتمال القـــدم ٠ واتضح لنا ان الخلق فى نظره يتم عن طريق الفيض ممـــا يدل على تأثره بالأفلاطونية المحـــدثة مثله مثل كل المشائين العرب وعلى رأسهم ابن ســـينا ٠ كمـــا اتضح لنـــا ان ثم تطورا حـــدث فى فـــكره بصـــدد هذه المشكلة نحو مزيد من الالتزام بالأرسطية وان لم يبلغ حد الالتزام التـــام ٠ وفى تناولنـــا لهذه المشكلة عند الأكوينى ابرزنا حله البارع لها ، فحـــدوث العـــالم عنده قضـــية عقائدية لابد من الايمان بهـــا اما قـــدم العالم فلا يمكن البرهنـــــة عليه بل ان ارسطو ذاته لم يستطع تقـــديم ادلة برهانية عليه ٠ والخلق عند الأكوينى تماما كمـــا هو فى الدين المسيحى خلقـــــا من عـــدم ويتم دفعة

واحدة · ورفض الأكوينى مثلما رفض ابن رشد . على عكس كل المشائين السابقين أن تكون الخليقـــة خالقــة ، أى رفض فـكرة الخلق بواسطة الفيض (بمعنى أن الله يخلق شيئا واحدا وهو العقل الأول وهذا بدوره يخلق غيره وهكذا) ، كمـا ذهب مذهب ابن رشد من أن الخلق مستمر · كل هذا يجعلنـا ننتهى الى أن نظرية العـــالم التوماوية تكاد تطابق النظرية الرشـدية الا فيما يتعلق بمفهوم قـدم العالم زمانا مما أدى بالطبع الى بعض الخلافات الجزئية الأخرى ·

وأبرزنا فى الفصل الثالث تأثر سيجر بالأفلاطونيـة المحـدثة فى هذه المشكلة مما جعله يبتعـد بعض الشىء عن حل ابن رشد لها اذ ذهب الى أن الله لا يخلق الا العقل الأول القـديم مثله وهـذا بدوره يخلق مايليـه من الموجودات · أما موقفه من المـادة فمطابق تماما لموقف ابن رشد ، فالمـادة عنده قـديمة وان كانت مخلوقة والزمان كذلك قـديم عنده مثله مثل الحركة · وقـد أبرزنا تراجعــه عن القدم فى السنوات الأخيرة من حياته الفكرية وعللناه بخشية الارهاب الفكرى ·

وتناولنـا فى القصـل الرابع من هذا البـاب مشكلة العـالم عنـد كل من ابن ميمون والبـلاغ فبينـا أن صـاحب « الدلالة » ذهب مثل أستاذه ابن رشد الى أن المـادة قـديمة ومخلوقة فى آن واحد ، وان لم يذهب الى حد القول بقـدم العـــالم الذى يرجع حدوثه لحـدوث صـوره · فالعالم عنده من صنع الخـالق وكان البـلاغ أكثر براعة فى توفيقه فذهب الى أن التوراة مثلهـا مثل الفلسفة تقول بأن العـالم قـديم وان فعلت ذلك بطريقة رمزية من شأن التأويل ابراز مضمونهـا · والخلق القـديم عنده يتم بضربة واحـدة كما ذهب ابن رشد من قبـل · وباستثناء قوله بالخلق من عـــدم تـكاد تطـابق نظرية العـــالم عند البـلاغ مثيلتهـا عنـد ابن رشـد من حيث النتـائج أما المعـالجة فتختلف عندهما ، اذ عالج ابن رشد مشـكلة العـــالم معـالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيـدته فى كتبـه التوفيقيـــة متأولا الدين لصـالح الفلسفة ، أما البلاغ فحـاول معـالجة تلك المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينيـــة تأويلا فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الـذى برع فيـــه الى حـد عظيم · اختلفت نقطة بدء الفيلسوفين فاختلفت معالجتهما وان توصلا كل بطريقته فى النهاية الى نفس النتائج ·

اما البـاب الرابع فتنـاول نظرية النفس العـاقلة من حيث مقـارنة هـذه النظرية عنـد ابن رشد بمثيلاتهـا عند تلاميذه المسيحيين واليهود . وركزنا فى هـذا البـاب على دراسة قوى العقل المختلفة ونقصد بهـا العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل الفعـال ، ثم على علاقة النفس العـاقلة بالبـدن وعلى مصير هذه النفس بعـد الموت • ووفقا للمنهج الذى التزمنا به فى معالجتنـا للمشكلتين السابقتين عالجنـا فى الفصـل الأول تلك المشكلة عنـد ارسطو وعند شـارحه ابن رشد وقـد اتاح لنـا هذا تبين التشابه التـام بينهما بصددها • فالعقل المـادى فى النفس الفردية فان ، واما العقل المـادى الـكلى الخاص بالانسانيـة كلهـا فهو خالد بخلود الطبيعـة الانسانيـة • واما العقل الفعـال فهو واحد لجميع افراد النوع ولذا فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل وللأبد • اضطر ابن رشد اذن وان فعل ذلك بحرص شـديد فى كثير من الأحيـان الى انـكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الـكلية •

اما الفصل الثانى فقد عالجنـا فيـه النفس العـاقلة عنـد كل من البرت الـكبير وتلميذه الأكوينى • ذهب البرت الـكبير الى أن العقل المادى يلعب نفس دور المـادة ، وهـذه فـكرة رشدية ، وان اضـطر كمسيحى ملتزم الى جعله عقلا خالدا • واختلف مع ابن رشد من حيث جعله للعقل الفعـال جزءا من النفس ، وان ذهب الى نظرية فى الاتصال شديدة الشبه بنظرية ابن رشد ، ويبـدو لنـا أن القـديس البرت ، هذا المفكر الدومينكانى المتفتح العقل الذى اقبل على ارسطو محاولا ادماجه فى الفكر المسيحى ، لم يستطع أن يتخلص على الصعيد الفلسفى من تاثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العـاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيـان الى تقـديم الحجج ضـدها • اما القـديس توماس فقد جعل النفس العـاقلة هى الصـورة الجوهرية الوحيـدة فى الانسان اى انهـا الصورة التى تشتمل على كل ما هو دونهـا من صـور • وهـذه الفكرة فـكرة ارسطية ـ رشدية تعتمد على مبدأ ارسطى شهير ونقصـد به وحـدة الصـورة الجوهرية فى اى محسوس ، بلوره ابن رشد ليجعله القـديس توماس عمـادا من أعمدة ميتافيزيقاه • وجعل ـ على خلاف ابن رشـد ـ العقل الفعـال داخل النفس الفردية اذ ان هـذا هو الحل الوحيـد الذى يتيح القـول بخلود النفس الفردية ، كما جعل العقل الهيولانى الفردى خالدا هو أيضا • وذهبنـا

فى هذا الفصل الى ان القديس توماس عندما اراد القضاء على النظرية الرشدية فى النفس اضطر ان يضع نظرية مصبوغة بصبغة افلاطونية فجاءت نظريته هذه متناقضة الأجزاء لأنه لم يكن موفقا فى توفيقه بين ارسطيه وبين هذه الأفلاطونية ٠

وعرضنا فى الفصل الثالث لمعالجة سيجر لمشكلة النفس العاقلة ، فتبين لنا أخذه بكل عناصر هذه النظرية من استاذه ابن رشد ٠ ولا ننكر ان مؤلفاته الأخيرة عكست تراجعا عن هذا الموقف الرشدى الا انه كان فى رأينا تراجعا ظاهريا بسبب اشتداد الضغط الدينى على الحياة الفكرية ٠

وختمنا هذا الباب بفصل يعالج نظرية العقل عند كل من ابن ميمون والبلاغ فابرزنا ما تتسم به معالجة ابن ميمون من نزعة صوفية واضحة ومن الالتزام بالعقيدة الموساوية ، وان وجدنا عنده فكرة أثارت دهشتنا حقا ـ خاصة وهى صادرة عن عالم لاهوت ـ ونقصد بها أن الخلود ليس من نصيب كل النفوس بل هو من نصيب الصفوة فحسب ، أى من نصيب من يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال ٠ اما البلاغ فكان موقفه من هذه المشكلة غامضا الى حد كبير وان استطعنا تبين قوله بوحدة النفس العاقلة وهى القضية الرشدية المميزة لكل فلسفة ابن رشد ٠

حاولنا فى بحثنا بيان اثر ابن رشد على النماذج التى اخترناها من « فلاسفة » المسيحية واليهودية ، معتمدين على بيان ذلك الأثر على نظريات فلسفية بعينها اشتركوا جميعا فى معالجتها ٠ غصنا فى تفاصيل هذه النظريات ، حتى بدا احيانا وكان الهدف الذى وضعناه نصب اعيننا بعيدا ، ولكنه فى الحقيقة كان أقرب ما يكون ، وسبب ذلك ان منهجنا لم يكن هو عرض للنتائج التى توصلنا اليها فحسب بل كان يلتزم ايضا بعرض كل المقدمات التى استخلصنا منها هذه النتائج مهما طال هذا العرض وسار فى تلافيف عديدة ٠ وكانت وسائلنا فى البحث عديدة على رأسها الاطلاع على النصوص ومقارنتها ، ومنها عرض التأويلات المختلفة التى وضعت لهذه النصوص ، ومنها كذلك عرض لمختلف آراء مؤرخى

الفلسفة والاختيـار الأرجح بينهـا ، أو رفضـها جميعـا واقتراح وجهة نظر جديدة رأيناها ادنى للحقيقة ٠

وكل ما ارجوه فى ختـام بحثى أن أكون وفقت بعض التوفيـق فى القـاء بعض الضوء على عدد من جوانب الفلسفـة الرشـدية المسيحيـة واليهودية ، فابن رشـد من الفـلاسفة الذين تخطت فلسفاتهم حـدود الدين والوطن والزمان ، ومن الذين لعب فكرهم دورا بارزا فى الربط بين الثقافات العالمية المختلفـة ٠

المـــــراجع

أولا : المراجع العربيـــة

ـ القـــرآن الـكريم ٠

ـ الـكتاب المقـــدس ٠

ـ ابـن خلـــــدون : المقـــدمة ـ المطبعـــة الأدبيـــة ـ الطبعـــة الأولى ـ بيروت ١٨٨٦

ـ ابن رشد (ابو الوليد) : تفســـير ما بعـد الطبيعـــــة ـ (ثلاثة مجلدات) ـ تحقيـق الأب موريس بويج ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٣٨ ـ ١٩٥٢

ـ ابن رشد (ابو الوليد) : تلخيص كتاب النفس ـ نشر وتحقيق د٠احمد فؤاد الأهوانى ـ مكتبـة النهضة المصريـــة ـ ١٩٥٠

ـ ابن رشد (ابو الوليد) : تلخيص ما بعد الطبيعة ـ الطبعة الأولى ـ طبع احمـــد ناجى الجمـــالى ومحمد امين الخـــانجى ـ بدون تاريخ

ـ ابن رشد (ابو الوليد) : تلخيص ما بعـد الطبيعة ـ تحقيق د٠ عثمان امين ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة ١٩٥٨

ـ ابن رشد (ابو الوليد) : تهـافت التهافت ـ تحقيق الأب موريس بويج ـ المطبعة الـكاثوليكية ـ بيروت ١٩٣٠

- ابن رشد (ابو الوليد) : « رسائل ابن رشد » وتشتمل على : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، كتاب النفس ، كتاب ما بعد الطبيعة - الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد الدكن ١٩٤٧

- ابن رشد (أبو الوليد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مذيل بـ « ضميمة لمسألة العلم القديم » فى « فلسفة ابن رشد » - المطبعة المحمودية التجارية - القاهرة ١٩٣٥

- ابن رشد (أبو الوليد) : مقالة « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » فى « تلخيص كتاب النفس » تحقيق د. احمد فؤاد الأهوانى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

- ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - فى « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية التجارية - القاهر ١٩٣٥ وفى « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » تقديم وتحقيق د. محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٥

- ابن منظور (جمال الدين) : لسان العرب - المؤسسة المصرية العامة للتاليف والانباء والنشر

- ارسطو : كتاب النفس - ترجمة وتقديم د. احمد فؤاد الأهوانى - عيسى البابى الحلبى - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٦٢

– ارسطو : علم الطبيعة الارسطو طاليس – ترجمه الى الفرنسية بارتلمى سانتهلير – نقله الى العربية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة ١٩٣٥

– الأكوينى (توماس) : الخلاصة اللاهوتية – ترجمة الخورى بولس عواد (ثلاثة) مجلدات · المطبعة الأدبية – بيروت ١٨٨٧ – ١٨٩١

– الأكوينى (توماس) : الوجود والماهية – ترجمة وتقديم الأب بولس سعد – بدون تاريخ

– الجرجانى (السيدالشريف) : التعريفات – التعريفات – استانبول ١٣٢٧هـ

– الخضيري (محمود) : مقالة فى الفلسفة المسيحية – غير منشورة

– الطويل (توفيق) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة – لجنة الجامعيين لنشر العلم – مكتبة الآداب – مصر ١٩٢٧

– العراقى (محمدعاطف) : النزعة العقلية : فلسفة ابن رشد – دارالمعارف بمصر ١٩٦٨

– العقاد (عباس‌محمود) : ابن رشد سلسلة نوابغ الفكر العربى دار المعارف بمصر ١٩٥٧

– العقاد (عباس‌محمود) : اثر العرب فى الحضارة الأوربية – الطبعة الثانية – دار المعارف ١٩٦٣

– العقاد (عباس‌محمود) : الفلسفة القرآنية – دار الكاتب العربى – بيروت ١٩٦٩

– الفاخورى (حنا) والجر (خليل) : تاريخ الفلسفة العربية – جزءان – دار المعارف – بيروت ١٩٥٧ – ١٩٥٨

- انطـون (فـرج) : ابن رشد وفلسفته الاسكندرية ١٩٠٣

- بدوى (عبد الرحمن) : ارسطو عند العرب - النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٧

- بدوى (عبد الرحمن) : ارسطو طاليس - فى النفس ، الآراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس « الحاس والمحسوس » لابن رشد « النبات » المنسوب الى أرسطو طاليس - تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى النهضة المصرية ١٩٤٥

- بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو طاليس « الطبيعة » ترجمة اسحق بن حنين ، مع شرح : ابن السمح وابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن أبى الطيب - تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤

- جـراى (حسـن) : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى مجلة الحكمة - العدد الأول - السنة الأولى - اكتوبر ١٩٧٦

- جوتييه (ليـون) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية - ترجمة د. محمد يوسف موسى - دار الكتب الأهلية - الطبعة الأولى ١٩٤٥

- دى بـور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - الطبعة الثالثة - مصر ١٩٥٤

- سـذرن (١.و) : نظرة الغرب الى الاسلام - تعريب على فهمى خشيم وصلاح الدين محسن - دار مكتبة الفكر - الطبعة الأولى - ليبيا ١٩٧٥

- عمـارة (محمـد) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر ١٩٧١

– غـلاب (محمـد) : الفلسفة الاسـلامية فى المغرب – جمعيـة الثقافة الاسلامية ١٩٤٨

– فخـرى (ماجـد) : « ابن رشد » فى « دائرة معارف البستانى » – المجلد الثالث – بيروت ١٩٦٠

– قاسـم (محمـود) : الفيلسوف المفترى عليـه : ابن رشـد – الأنجلو المصرية – بدون تاريخ

– قاسـم (محمـود) : نظرية المعرفـة عند ابن رشـد ، وتأويلهـا لدى توماس الاكـوينى – مكتبـة الأنجلو المصرية – بدون تاريخ

– قاسـم (محمـود) : فى النفس والعقل عنـد فـلاسفة الاغريق والاسـلام – القاهرة ١٩٤٦

– قمر (الأب يوحنـا) : ابن رشد : دراسة – مختـارات – جـزءان سلسلة فلسفة العرب – المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٤٩

– قنواتى (الأبجورجشحاته) : مؤلفات ابن رشد – مهرجان ابن رشـد الجزائر ١٩٧٨ – مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – ادارة الثقافة

– كـرم (يوسـف) : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط – دار الـكاتب – القاهرة ١٩٤٦

– مدكور (ابراهيمبيومى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية القيت على طلبـة السنة التمهيـدية للماجستير بقسم الفلسفة فى جامعة القاهرة ١٩٦٦ – ١٩٦٧

– مدكور (ابراهيمبيومى) الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه الطبعـة الثانية – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٠

- مدكور (ابراهيم بيومى) ثقافتنا المعاصرة - فى الأهرام الصادر بتاريخ ٢٥/٥/١٩٧٨

- المراكشى (محيى الدين) : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب - الطبعة الأولى - المطبعة الجمالية ١٩١٤

- موسى (محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة . فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف ١٩٥٩

- ولفنسون (اسرائيل) : موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته - الطبعة الأولى - دار العلوم ١٩٣٦

- هويدى (يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية - الجزء الأول - فى الشمال الافريقى - النهضة المصرية ١٩٦٥

- هويدى (يحيى) : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار النهضة العربية ١٩٦٨

- هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦ - مكتبة النهضة المصرية

ثانيا : المراجع الأجنبيــة

— Anawati (G.C.) : Philosophie médièvale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958.

— Albertus Magnus : Opera Omnis. Borgnet. Paris, 1890 — 1899.

— Badawi (Abdurrahman) : Histoire de la philosophie en Islam :

I — Les philosophes théologiens — II — Les philosophes purs-Librairie philosophique. J. Vrin. Paris 1972.

— Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote. Paris 1846.

— Bréhier (E) : La philosophie du moyen-âge (Bibl. de Synthèse historique. L'évolution de l'humanité, 45). Paris, 1937..

— Carton (Raoul) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Librairie J. Vrin. 1924.

— Carton (Raoul) : L'expérience physique chez Roger Bacon Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII. J. Vrin. Paris, 1924.

— Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La Philosophie médiévale. Casterman, 1964.

— Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Desorigines jusqu'à la mort d'Averroes (1198). Gallimard, Paris, 1963.

— De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégese J. Vrin, 1934.

— De Vaux (Carra) : Les penseurs de l'Islam. Tome IV. Paul Geuthner. Paris, 1923.

— De Vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 21ème année, Paris, 1932.

— De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I : Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition Française. Louvain, 1924.

— Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tomes IV et V Paris, 1916—1917.

— Gauthier (L) : Ibn Rochd (Averroés). Presses Universitaires de France. Paris, 1948.

— Gauthier(L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928.

— Geny (Paulus) : La cohèrence de la synthése, dans Xènia Thomistica Volumen Primum. Romae in Pont. Collegio Angelico 1925.

— Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médièvale. Tome I.J. Vrin. Paris 1932.

— Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen-âge de Scot Brigéne à G. d'Occam. Collection Payot. Paris, 1922.

— Gislon (Etienne) : Le Thomisme, introduction aux système de St. Thomas d'Aquin. 2ème édition. Librairie J. Vrin. Paris, 1927.

— Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York, 1955.

— Gorce (Maxime) : L'essor de la pensée au moyen-âge. Albert le Grand, St. Thomas d'Aquin, Paris 1933.

— Gorce (Maxime) : La lutte contre Gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet. Tome I. Paris 1930.

— Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin. Traduction de Van Steenberghen, Paris 1920.

— Hamelin (O) : Le système d'Aristote. Félix Alcan, Paris, 1920.

— Hauréau (B) : Histoire de la philosophie scolastique. Durand et Pedoue-Lauriel, Paris 1872.

— Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy. A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's "Kitab fasl al maqâl" with its appendex (damima) and an extact from "Kitab al Kashf an manâhag al adilla". Messens Luazac and Co. 1961.

— Hourani (Georges): The life and thought of Ibn Rushd; a series of four lectures delivered on February 15 & 28, March 4 & 11.1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo.

— Hyman (Arthur) and Walsh (James J.) : Philosophy in the Middle Ages. Hackett Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1974.

— James (Theodore) : Introduction to "Aristote Dictionary", edited by Thomas Kierman, philosophical library New York, 1974.

— James (Theodore : Introduction to "Aristotle Dictionary."

— Jourdain (Amable) ; Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain, Paris 1843.

— Jugnet (Louis) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Série pour Connaître. Bordas 1964.

— Lange (F.A.) : Histoire du matérialisme, et Critique de son importance à notre époque. Traduit de l'allemand par Pommerol (B). 2 tomes. Librairie Schleicher frères. Paris 1910—1911.

— Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Félix Alcan, Paris 1911.

— Maimonide (Moise) : Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes, Franck, Librairie, Paris 1856-1866, et Editions Maison neuve, Paris 1960.

— Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Translated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

— Mandonnet (Pierre) : Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. 2ème édition, 2 vol. (Les philosophes Belges VI-VII). Louvain, 1911—1908.

— Mandcnnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272), dans Revue des Jeunes, 10ème année, no. 2, Janvier 1920, Paris.

— Mélanges Mondonnet : Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge Vrin, Paris 1930.

— Mieli (Aldo) : La Science Arabe, son röle dans l'évolution Scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939.

— Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Universitaire, Paris, 1927.

— Nau (F) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de Philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

— Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans cahier. Cercle Thomiste, Le Caire.

— O'Leary (De Lacy) : How greek science passed to the arabs. Routledge &Kegan Paul Ltd. London, 1951.

— Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'europe médiévale, des origines à Averroès. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Payot, Paris 1947.

— Palhoriés : Vies de doctrines des grands philosophes à travers les âges. 2ème tome. Lanore, Paris 1936.

— Picavet (F) : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 2ème edition, Paris, 1907.

— Renan(E) : Averroès et l'averroisme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882.

— Risler (Jacques) : La civilisation Arabe, Payot, Paris, 1955.

— Robin (Léon) : La pensée grecque, et les origines de l'esprit Scientifique, l'évolution de l'humanité, synthése collective, Paris 1928.

— Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930.

— Rouger (Louis : Les paralogismes du rationalisme, Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan, Paris, 1920.

— Salman(D) : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Neoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain.

— Synave(P) : La révélation des yérites divines naturelles d'après St. Thomas d'Aquin, dans mèlanges Mandonnet.

— Théry (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décret de 1210.I—David de Dinand, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décrit de 1210. II-Alexandre d'Aphrodise Aperçu sur l'influence de sa noétique. Le saulchoir Kain (Belgique). 1926.

— Thomas Aquinatis : Opuscula Philosophica. Cura et Studio : P.FR. Raymundi. Marietti 1945.

— St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er. P. Lethielleux, 1961.

— Vajda (Georges) ; Isaac Albalag, averroiste Juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960.

— S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the incoherence) 2 volumes. Messro — Luzac and Co. 1945.

— Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle. Louvain Paris, 1966.

— Van Steenberghen (F) : Aristote en Occident (Les origines de l'aristotélisme parisien). Louvain, 1946.

— Van Stenberghen (F) : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. 2 tomes. (Les Philosophes Belges) 12—13 Louvain 1931—1942.

— Vintejoux (Max) : Le miracle arabe. Gharlot, Paris 1950.

— Wippel (John F.) and Allan (B. Wolter) : Medieval Philosophy. From St. Augustine to Nicholas of Cusa. The free Press New York 1969.

— Wolfson (Harry A.) : Revised plan for the publication of a corpus commentariorum Averrois in Aristotelem ; in Speculum 1963.

ثالثاً : دوائر معارف :

— Chamber's Encyclopaedia. London, 1973.

— Dictionnary of National Biography. Oxford University Press 1967 — 1968.

— Encyclopaedia Britannica. William Benton Publisher. U.S.A. 1965.

— Encyclopédie de l'Islam. Leyde (J. Brill) et Paris (Alphonse Picard & fils, 1913.

— Encyclopaedia of Philosophy. Edited by Paul Edwards. MacMillan Co. & The Free Press, New York, 1967.

— Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings, Edinbourgh, T. & T Clark 1903.

— Everyman's Encyclopaedia. Great Britain 1931—1939.

— The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman, New York, 1948.

رابعا : مؤتمرات ونــدوات :

ـ مهرجان ابن رشد : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ الجزائر ٤ ـ ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافـة والعلوم ـ ادارة الثقافة ـ جزءان : ١ ـ ابن رشد مؤلفاته وتاثيره فى الفكر الانسانى ـ٢ـ ابن رشد بين الفلسفة والدين ·

ـ الحفلة الرسمية لاحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى بن ميمون ـ مطبعة لارابيد (السرعة) القاهرة ١٩٣٦ ·

— **Colloque International Averroes** : Paris 20—23 Septembre 1976. Secrétariat d'Etat à la culture.

— **Convegno Internazionale l'Averroismo in Italia—Academia Nazionale Dei Lincei.** 18—20 Avril 1977.

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

رقم الإيداع
٢٩٣٩

I.S.B.N. 977-05-1341-5